Supplément à la « Vie Spirituelle »
Mars 1929

ÉTUDES ET DOCUMENTS

La « grâce capitale » du Christ

I. — SA NATURE

Les théories des théologiens relatives à la grâce du Christ présentent-elles un intérêt pour notre vie spirituelle? On pourrait croire superflues pour la piété ces analyses, souvent subtiles. Ne serait-il pas suffisant de s'en tenir aux données courantes sur le mystère de l'Incarnation qui nous fait voir dans le Christ, Dieu et homme, le parfait médiateur entre le Créateur et la créature, et sur celui de l'Église Corps du Christ qui nous invite à considérer ce même Christ comme la « Tête » de l'humanité rachetée, source surabondante d'où jaillit, pour elle, toute grâce?

Assurément, l'essentiel se trouve là, et saint Paul l'a mis en lumière en des formules qu'il ne faut pas cesser de méditer; mais on ne voit guère ce que la piété aurait à perdre — on pense, au contraire, qu'elle ne pourrait que gagner — au contact des théologiens qui se sont efforcés de scruter l'âme du Christ, d'y découvrir les diverses réalités qui la perfectionnent et en font un instrument admirablement adapté au rôle de Chef du genre humain. Si vraiment la grâce nous vient du Christ, si la vie surnaturelle qui nous divinise est une participation de la vie

surnaturelle du Christ, n'est-il pas fort utile, pour le développement en nous de cette vie, de la considérer dans ce modèle, dans ce « prototype »? Comment y atteint-elle cet épanouissement qui lui permet de rayonner sur nous? Et cet épanouissement lui-même, en quoi consiste-t-il d'une façon précise? Autant de questions dont la solution paraît intéressante pour notre vie intérieure. Elle peut nous aider à avoir une idée plus juste non seulement de ce qu'est, pour le cas particulier du Christ, la vie de la grâce, mais encore de ce qu'est cette vie, en elle-même, et pour nous.

Les théologiens ont abordé ces problèmes à propos de la grâce qui fait du Christ la « Tête » ou le « Chef » de l'Église, et qu'ils ont appelée, pour cette raison, *grâce de chef* ou *grâce capitale*. Leurs solutions ne sont pas absolument identiques. Nous nous attacherons ici à celle du Docteur Angélique, en utilisant de préférence la Somme théologique où sa pensée apparaît avec le plus de netteté et de vigueur.

Le but de ces pages est modeste, on le voit. Elles veulent être un exposé, aussi fidèle que possible, de la théorie de saint Thomas sur la « gratia capitis » en vue de faire mieux connaître ce qu'est la vie surnaturelle.

I

Le Problème de la grace capitale chez saint Thomas

Avant d'aborder, avec saint Thomas, la solution du problème de la « grâce capitale » du Christ, il importe de le poser d'une façon correcte, dans les termes mêmes où notre auteur se l'est posé.

Les données d'observation vulgaire, jointes aux idées physiologiques courantes au XIII[e] siècle, nous montrent dans la tête la partie la plus noble du corps humain, rassemblant en elle la totalité des perfections réalisées dans les autres membres; mais ce point de vue, statique en

quelque sorte, sous lequel on peut considérer la tête, n'est point le seul. Il est complété par un aspect dynamique : la tête commande à tous les membres, elle les dirige dans leur activité extérieure, et qui plus est, elle diffuse en eux les énergies vitales qui correspondent à ce que nous appelons aujourd'hui la vie de relation, c'est-à-dire celles qui permettent au vivant de sentir et de se mouvoir (1).

Or le Christ, considéré dans sa nature humaine (2), est *Tête* au sens plein de cette métaphore : il l'est dans l'ordre statique, puisqu'il occupe dans l'Église la première place (3), et qu'il en est le membre le plus parfait (4). Il l'est dans l'ordre dynamique, puisqu'il dirige extérieurement l'Église dans la voie du salut (5) et qu'il la vivifie intérieurement par le don de l'Esprit, grâce auquel les membres du Corps mystique peuvent entrer en relation de foi et de charité avec Dieu et former un seul tout (6).

Mais la nature humaine du Christ n'est pas essentiellement différente de la nôtre; elle ne possède donc point par elle-même toutes les propriétés que nous avons dites. Si elle jouit de prérogatives spéciales, ce ne peut être que par une faveur de Dieu, par une *grâce*. Mais ce mot de *grâce* peut signifier deux réalités différentes : ou bien la volonté même de Dieu accordant gratuitement tel ou tel privilège, ou bien le don gracieux lui-même, considéré

(1) Cf. De Verit., q. 29, a. 4 — III*, q. 8, a. 1 — In Ep. ad Coloss., c. 1, lect. 5; In Ep. ad Ephes., c. 1, lect. 8.

(2) Saint Thomas dit bien quelque part (In III Sent., d. 13, q. 2, sol. 1) que le Christ est chef à la fois dans sa nature divine et dans sa nature humaine, et il n'a pas de peine à faire voir que les prérogatives du Chef conviennent à Dieu, et en particulier à la Personne du Verbe (cf. De Verit., q. 29, a. 4 in fine), mais la métaphore n'est stricte que si on l'applique au Christ-Homme, la tête devant être de même nature que les membres (cf. III Sent. et de Verit., l. c.)

(3) III Sent., d. 13, q. 2, a. 1.

(4) III*, q. 8, a. 1 — In Ev. Joan., c. 1, lect. 8.

(5) III*, q. 8, a. 4. Cf. q. 59, a. 6, ad 3.

(6) III Sent., d. 13, q. 2, a. 1, sol. — De Verit., q. 29, a. 4 — III*, q. 8, a. 1, 3.

dans celui qui en bénéficie (1). C'est dans ce second sens que saint Thomas entend toujours la grâce capitale (2). Voici comment il la définit dans le Commentaire sur les Sentences, après avoir attribué au Christ les propriétés que nous avons énumérées : « On nomme grâce de Chef (la grâce) en vertu de laquelle conviennent à la (nature humaine du Christ) les propriétés susdites, et principalement l'influence exercée sur les autres membres (du Corps mystique) » (3).

Rechercher avec saint Thomas ce qu'est la grâce capitale revient donc à déterminer la nature exacte de cette réalité possédée par le Christ, qui lui permet d'être le premier et le plus parfait dans l'ordre statique, et, dans l'ordre dynamique, de gouverner l'Église et de lui transmettre la grâce. Cette *gratia capitis* est bien, en effet, pour le Docteur Angélique, le don accordé au Christ en vue de

(1) III Sent., d. 13, q. 3, a. 1 ; cf. III*, q. 6, a. 6.

(2) Pour le Docteur Angélique, la « gratia capitis » n'est jamais l'*ordinatio divina* nous destinant le Christ pour Chef, c'est toujours un don reçu dans l'humanité de celui-ci, mais comme ce don, à travers la nature, atteint la Personne même du Christ, l'expression de *gratia capitis* a parfois un sens très voisin de *munus capitis*, par exemple dans *De Veritate*, q. 29, a. 5, titre : « Utrum gratia capitis conveniat Christo secundum humanam naturam ? »

Voici, à titre d'exemple, les différents sens de cette expression chez un scolastique contemporain, saint Bonaventure (III Sent., d. 13, a. 2, q. 2, conclusio) : la « gratia capitis » est 1° le principe effectif du « motus » et du « sensus » spirituels dans les membres du Christ (Dieu, et par appropriation l'Esprit-Saint); 2° la cause dispositive (par mode de mérite), préparant cet influx de la foi et de la charité par rapport à chaque membre (un habitus de l'âme du Christ); 3° la Providence gratuite de Dieu, par laquelle il nous a destiné son Fils pour notre Chef. Le 2° sens est plus commun (cf. ad 2).

(3) III Sent., d. 13, q. 2, a. 1. Voici cette définition accompagnée de son contexte : « Unde, communiter loquendo, Christus secundum quod Deus, potest dici Caput Ecclesiae simul cum Patre et Spiritu sancto; sed proprie loquendo est Caput secundum humanam naturam. Et dicitur gratia capitis, secundum quam praedictae proprietates ei conveniunt praecipue secundum quod influit aliis membris. » (in fine solutionis).

son rôle intégral de Chef (1), mais comme sa fonction primordiale sous ce rapport est l'influence intérieure de grâce, c'est d'elle surtout que doit rendre compte toute théorie tendant à nous faire connaître l'essence de la grâce capitale. Aussi bien saint Thomas semble-t-il ne se préoccuper que de cette dernière influence lorsqu'il résout « ex professo » la question. Avec lui, nous laisserons aussi de côté, pour l'instant, les autres aspects du « Caput » quitte à vérifier plus tard si la conception de la grâce capitale à laquelle nous serons parvenus peut expliquer, dans leur complexité, les multiples rapports entre le Chef et les membres. Mais avant d'aborder l'étude de la solution qu'a donnée au problème le Docteur Angélique, nous allons brièvement passer en revue les différentes hypothèses qui peuvent être faites au sujet de la nature de la « gratia capitis », entendue au sens limité que nous venons de définir.

II

Solutions possibles

On peut ranger en deux grandes catégories les grâces accordées par Dieu aux hommes (2) : les unes ont pour résultat direct d'unir à Dieu ceux qui en bénéficient; elles ne sont que la traduction de l'amour que Dieu nous porte, amour effectif, produisant dans la créature ce bien dont elle est naturellement indigne et qui la rend agréable à son Créateur (3) : on les appelle, pour cette dernière raison, « gratum facientes » (rendant agréable). Les autres pro-

(1) Cf. III^{a}, q. 8, a. 5, titre : « Utrum gratia Christi secundum quam est Caput Ecclesiae est eadem cum gratia habituali ejus, secundum quod est quidam homo singularis. » Or, à l'article suivant, saint Thomas dit que le Christ est Chef de l'Église, à la fois par le gouvernement extérieur, et par l'influence intérieure de grâce.

(2) I^{a} II^{ae}, q. 111, a. 1 et 5.

(3) De Veritate, q. 27, a. 1.

cèdent de ce même amour de Dieu désirant s'unir à l'homme, mais elles ne sont pas directement ordonnées à la propre sanctification du donataire : elles lui sont départies en vue de la sanctification des autres. Elles ne sont donc point « gratum facientes », et on les désigne sous le nom de « gratis datae » (gratuitement données) expression en réalité générique, ne les différenciant des premières que par l'absence de note spécifique (1).

Dans laquelle de ces deux catégories faut-il ranger la grâce capitale? Le Christ n'étant Chef de l'Église qu'en vue du bien surnaturel des membres, n'est-ce pas le cas ou jamais d'appliquer la distinction que nous venons d'indiquer, en faisant de sa grâce de Chef une grâce « gratis data » ? Cependant, au témoignage de Suarez (2), c'est là une opinion qui n'a personne pour la défendre, et aucun fondement probable. Pour saint Thomas, il ne peut être question d'identifier une grâce qui doit avoir un effet intérieur, comme est la grâce capitale du Christ, avec une grâce *gratis data*, puisque, selon sa doctrine constante, cette dernière ne peut avoir qu'une influence extrinsèque : instruire des choses de Dieu par une science éminente, confirmer dans la foi par des miracles, etc... (3). On pourrait objecter, il est vrai, que cette grâce « gratis data » serait absolument spéciale, et qu'il ne faudrait pas préjuger de ses effets par ceux que nous révèlent les grâces du même genre que possèdent les Saints. Dans le Christ, une telle grâce pourrait avoir l'efficacité intérieure qu'on lui refuse, à bon droit, chez ceux qui ne possèdent pas l'union hypostatique.

A cette difficulté, nous nous contenterons de répondre, pour le moment, que saint Thomas a admis la présence de grâces « gratis datae » chez le Christ (il lui donne même la plénitude de ces grâces) sans songer à leur accorder une efficacité d'une autre nature que celle qu'il

(1) I^a II^ae, q. III, a. 2, ad 3.
(2) Suarez, *De Incarnatione*, disp. XXIII, sect. II.
(3) I^a II^ae, q. III, a. 4.

reconnaît aux grâces analogues qui se trouvent chez les autres hommes; il rappelle même expressément, à cette occasion, sa doctrine de la Ia IIae (1). Nous ferons cependant remarquer, qu'en écartant cette hypothèse, nous ne nions pas que la grâce capitale ait ceci de commun avec les grâces gratuitement données, de servir à la sanctification d'autrui, ce qui serait aller contre l'évidence même; nous nions simplement qu'elle doive se ranger dans la même classe qu'elles, c'est-à-dire qu'elle soit ordonnée *uniquement* au bien de l'Église.

Le champ de notre exploration se réduit donc aux grâces de la première catégorie : celles qui manifestent l'amour de Dieu pour le bénéficiaire lui-même. On peut distinguer deux grâces de cette sorte dans le Christ : la grâce d'union (2) et la grâce habituelle. Elles ont toutes deux ceci de commun : unir la nature humaine du Christ à Dieu, mais le mode suivant lequel chacune réalise cette union diffère profondément. Le Christ, en effet, est élevé à Dieu d'une double manière : par son être personnel, et par une opération de ses facultés. Le premier de ces modes lui est propre, il transcende tous les autres, et consiste en ce que sa nature humaine subsiste dans la Personne même du Verbe. Mais il ne faudrait pas concevoir la grâce dite d'union (3) comme un don particulier, par lequel se produirait une identité d'*esse* entre le Verbe et le Christ. Expliquant le texte de saint Jean : « (le Verbe fait chair)

(1) IIIa, q. 7, a. 7, c, et ad 1.

(2) D'ordinaire, on ne donne pas le nom de grâce « gratum faciens » à la grâce d'union, bien que selon saint Thomas elle rende le Christ « gratissimum Deo » (Compend. theol., c. 214); on a réservé cette épithète à la grâce habituelle, comme on a réservé celle de « gratis data » à un genre particulier de grâce, bien que toutes soient *gratis datae*. Pas plus donc qu'il n'y a d'inconvénient à ranger toutes les grâces dans un même genre parce qu'elles sont gratuites, il n'y en a à mettre côte à côte la grâce d'union et la grâce habituelle du Christ dans la catégorie des grâces « gratum facientes ».

(3) On remarquera encore ici l'indigence de notre vocabulaire au sujet de la grâce. Grâce d'union est un terme générique, pour lequel l'usage supplée seul au défaut de différence spécifique.

a habité parmi nous,... plein de grâce et de vérité », saint Thomas dit expressément : « Il fut donc plein de grâce, non en ce sens qu'il reçut de Dieu quelque don gratuit spécial, mais parce qu'il était lui-même Dieu (1). » C'est l'identité d'être personnel susdite entre une nature humaine et Dieu, qui est proprement la grâce d'union (2). Elle n'est point une réalité intermédiaire qui servirait à unir le Christ au Verbe (3); il n'y en a point, puisque l'union ne dépend que de la manière dont subsiste la nature humaine du Christ, à savoir dans la Personne du Verbe. La grâce d'union est donc l'union elle-même, qui, à la regarder du côté du Christ, est quelque chose de créé : une relation réelle entre les deux natures, divine et humaine (4).

Le Christ est encore uni à Dieu d'une seconde manière, mais celle-ci lui est commune avec tous les saints : c'est l'union de grâce habituelle. Elle consiste, d'une façon générale, en ce que l'homme devient capable d'atteindre Dieu par ses opérations, suivant un mode qui dépasse ses exigences et ses forces naturelles; ici le résultat est toujours l'union à Dieu, mais elle n'est pas obtenue immédiatement, par le seul fait d'une identité posée d'abord, elle s'accomplit par l'intermédiaire d'un don créé : l'adaptation des facultés et de l'âme elle-même à ce nouveau rôle. En effet, l'intelligence et la volonté ont besoin d'être transformées pour produire des actions qui ne leur sont point connaturelles. Il pourrait suffire, pour cela, d'un ajustement passager des puissances de l'âme, c'est-à-dire d'une « passion », mais cela ne conviendrait ni à la nature de l'intelligence et de la volonté, qui doivent rester

(1) In Evang. S. Ioan., ch. 1, lect. 8. Cf. Ioan., 1, 14.

(2) « Gratia enim unionis est ipsum esse personale, quod gratis divinitus datur humanae naturae in Persona Verbi » (III^a, q. 6, a. 6). « Gratia unionis, quae, ut supra dicitur, est ipsum uniri personaliter Filio Dei, quod est gratis concessum humanae naturae » (III^a, q. 7, a. 11).

(3) III Sent., dist. 13, q. 3, a. 1 ; III^a, q. 6, a. 6, ad 1 ; cf. q. 17, a. 2, in fine.

(4) III^a, q. 2, a. 7.

maîtresses de leurs actions (1), ni à la noblesse du bien à saisir (2). La Providence divine, qui nous a munis de qualités permanentes, d'« habitus », pour atteindre notre fin naturelle, ne peut moins faire dans l'ordre surnaturel : seule une forme de ce genre peut donner aux actes destinés à nous unir à Dieu la facilité, la promptitude, le « coulant » désirables. C'est pourquoi la grâce qui est ordonnée à nous unir à Dieu par des opérations spirituelles est appelée grâce *habituelle*, bien qu'elle ne soit pas proprement un « habitus », affectant directement les facultés (3), mais une qualité donnant à l'essence même de l'âme son être surnaturel, d'où dérivent les « habitus » opératifs, les vertus (4), et lui conférant une dignité en rapport avec la vie éternelle où elle trouvera sa consommation dans la gloire.

Cette dernière observation nous amène à remarquer que la grâce habituelle est chez le Christ à ce second état ; c'est bien toujours la grâce habituelle, mais augmentée, perfectionnée. Le *lumen gloriae* qui adapte l'âme du Christ à la vision béatifique ne diffère pas essentiellement du *lumen gratiae*, par lequel les « viatores » participent à la nature divine (5), seul le mode de cette participation est différent, Dieu étant lui-même la forme intelligible par

(1) De Veritate, q. 20, a. 3.

(2) I^{a} II^{ae}, q. 110, a. 2.

(3) « Gratia est in prima specie qualitatis, quamvis non proprie possit dici *habitus*, quia non immediate ordinatur ad actum, sed ad quoddam esse spirituale quod in anima facit, et est sicut dispositio quae est respectu gloriae, quae est gratia consummata » (De Verit., q. 27, a. 2, ad 7). Dans la I^{a} II^{ae}, q. 49, a. 3, saint Thomas donne une notion plus large de l'*habitus* : il est ordonné à la nature du sujet qu'il perfectionne, lequel peut être une faculté, comme l'intelligence, ou une forme, comme l'âme. Dans ce dernier cas, l'*habitus* dit, au moins *consequenter*, ordre à l'opération ; de toute façon, l'*habitus* est donc *aliquo modo* ordonné à des actes. A notre connaissance, les expressions : habitus *entitativus*, et *operativus* sont étrangères au vocabulaire de saint Thomas.

(4) I^{a} II^{ae}, q. 110, a. 3.

(5) I^{a} II^{ae}, q. 111, a. 3, ad 2.

laquelle il se fait connaître aux Bienheureux, tandis que, sur la terre, il ne se manifeste que par une similitude de son essence (1). Mais la vision béatifique, tout en étant, sous ce rapport, une prise de possession sans intermédiaire de la Divinité, ne réalise pas une *union immédiate* avec celle-ci, comme est l'union hypostatique. Il reste toujours que c'est *par une opération* que le Bienheureux jouit de Dieu, opération qui exige une faculté, proportionnée, donc un *habitus*, élevant et les puissances, et l'âme, pour les rendre capables de leur nouveau rôle.

Voilà en quoi consiste la profonde différence entre les deux grâces du Christ : par la première, il est uni à Dieu dans son être; par la seconde, il le connaît et l'aime par des actes : ceux-ci atteignent bien directement Dieu *ex parte rei visae*, mais pas sans intermédiaire *ex parte videntis* (2). Cette seconde grâce est *habituelle*, parce qu'elle dispose le sujet qui la reçoit à s'unir à Dieu en faisant usage de ses facultés, parce que en définitive elle est ordonnée à des actes (3).

Avec laquelle de ces deux grâces du Christ peut-on identifier la grâce capitale? Il est loisible d'imaginer trois solutions principales : ce serait la seule grâce d'union, ou la seule grâce habituelle, ou la réunion de l'une et de l'autre. Si l'on en croit divers auteurs, toutes ces hypothèses auraient été soutenues, la première par Vasquez (In III^{am} P. Sti Thomae, disp. 48, c. 4), la seconde par

(1) I^{a}, q. 12, a. 5 c et ad 2, a. 6.

(2) De Verit., q. 20, a. 2, ad 1 ; Cf. I^{a}, q. 12, a. 5, ad 1 et ad 2.

(3) Voici comment saint Thomas résume cette doctrine dans son Compendium, ch. 214 : « Hoc tamen interesse videtur inter utramque gratiam, quod gratia quidem per quam homo Deo unitur per affectum, aliquod habituale exstit in anima : quia cum per actum amoris sit conjunctio ista, actus autem perfecti procedunt ab habitu, consequens est, ut ad istum perfectissimum actum quo anima Deo conjungitur per amorem, aliqua habitualis gratia animae infundatur. Esse autem personale, vel hypostaticum non est per aliquem habitum, sed per naturas, quarum sunt hypostases vel personae. »

Médina, Soto (1); mais c'est la troisième qui groupe le plus grand nombre de défenseurs : ces derniers la proposent d'ailleurs en la colorant de nuances diverses : les uns insistent davantage sur la grâce d'union (Suarez, de Incarn. disp. XXIII; De Lugo, Disp. scholast., de Incarn. Domini, disp. XVII, dub. 11), les autres sur la grâce habituelle (Nazarius, Comment. et Controvers. in III[am] P. in q. 8, a. 5; Salmanticenses, tract. XXI, disp. XVII; Gonet, Clypeus, t. IV, disp. XIV, a. 5; Billuart, Summa Sti Thomae, t. V, d. IX, a. 4).

Mais il nous suffit d'avoir indiqué ces opinions. Notre but n'est pas de faire une étude sur les théories théologiques relatives à la grâce capitale; c'est la pensée de saint Thomas que nous voulons préciser. Commençons par dégager les principes philosophiques qui lui servent d'appui.

III

Les principes philosophiques

La fonction primordiale du Christ comme Chef de l'Église est, nous l'avons dit, l'influence intérieure de grâce sur les membres qui lui sont unis. La grâce du Christ qui mérite le nom de capitale est donc celle qui le rend capable d'agir ainsi sur d'autres créatures dans l'ordre surnaturel. Est-ce la grâce d'union? Est-ce la grâce habituelle? Saint Thomas pose cette alternative dès le Commentaire sur les Sentences, et sans la moindre hésitation, il identifie la grâce capitale du Christ avec sa grâce habituelle.

(1) Dans cette opinion, la grâce habituelle doit connoter l'ordination divine. Ce sont les Salmanticenses (disp. XVI, dub. 11, n° 17) qui prêtent cette théorie à Medina, mais, en fait, dans ses Scholastica Commentaria, in III[am] P. in q. 8, a. 5, il professe une doctrine voisine de celle des théologiens de Salamanque eux-mêmes, ce qui le rangerait dans le 3[e] groupe de théologiens. D'après Jean de Saint-Thomas (de Incarn. disp. X, art. 1, n° 15), D. Soto aurait soutenu (in IV Sent. d. 1, a. 4) une opinion analogue à celle attribuée à Medina.

Mais la raison qu'il apporte à l'appui de son dire n'est guère qu'une image : cette grâce est dans le Christ avec une telle abondance qu'elle peut rejaillir sur les autres hommes : « inquantum vero tanta erat hujus gratiae (habitualis) copia ut in alios redundare posset, dicitur gratia capitis (1) ».

Cet anthropomorphisme, grossi à plaisir par certains commentateurs (2), voile le profond raisonnement qui se fera jour dans la Somme (III[a], q. 8, a. 5). Là encore, il est vrai, saint Thomas n'abandonne pas les expressions métaphoriques, mais il les présente ordinairement avec plus de discrétion : la grâce habituelle a été reçue par le Christ « ut ex ea *quodammodo* transfunderetur in alios (3) ». Et en effet, le Docteur Angélique ne peut employer de telles formules qu'en raison de leur valeur pédagogique. Il est absolument opposé à cette conception de la causalité efficiente qui consisterait à transporter dans le réel le résultat de notre expérience interne et d'une observation superficielle des phénomènes. On s'imagine volontiers, en effet, que l'être qui agit sur un autre lui transmet telle quelle une partie de la réalité qui est en lui : mouvement, qualité, manière d'être quelconque. On est amené ainsi à se figurer l'action comme une sorte de détente, d'effort, par lequel l'agent extériorise, expulse hors de lui l'énergie qu'il possède. Et c'est bien à quoi font penser tout d'abord les mots mêmes employés à maintes reprises par saint Thomas à propos de la grâce capitale : *refusio*, *transfusio*, et en tout premier lieu, le fameux *influxus gratiae*,

(1) III Sent., d. 13, q. 3, a. 2, sol. 1.

(2) Par exemple Denys le Chartreux, in h. l, parle de l'*exuberantia* de la grâce du Christ.

(3) III[a], q. 7, a. 9. Saint Thomas dit encore qu'à cause de son rôle vis-à-vis du genre humain, le Christ doit avoir une « gratia redundans » (q. 7, a. 1). Dans le *De Veritate*, q. 29, a. 5, nous trouvons un texte parallèle à celui du Commentaire sur les Sentences, cité à l'instant : la grâce habituelle du Christ est dite « de chef », « inquantum per eam fit *refusio in alios* ad salutem ».

barbarisme de l'École comme le remarque Petau (1), mais qui a du moins l'avantage d'être compris de tous, et que nous avons dû employer jusqu'ici, en le traduisant par « influence de grâce », qui n'est pas plus élégant.

Cependant, du point de vue philosophique, la réalité est tout autre. « Il est ridicule, dit le Docteur Angélique, réfutant l'occasionalisme de certains philosophes arabes, de prétendre que les corps n'agissent pas (mais Dieu à leur place) parce qu'un accident ne peut passer d'un sujet dans un autre sujet. Nous ne disons pas, en effet, qu'un corps chaud chauffe, en ce sens que ce serait numériquement la même chaleur, qui est dans le corps chaud qui passerait dans celui qui est chauffé; mais parce que, par la vertu de la chaleur du corps chaud, une autre chaleur (qui diffère) numériquement (de la première) devient actuelle dans le corps chauffé, qui auparavant était en puissance par rapport à elle. L'agent naturel, en effet, ne transmet pas sa propre forme dans un second sujet, mais il fait passer le sujet sur lequel il agit de la puissance à l'acte (2). »

Saint Thomas ne considère donc point l'action par laquelle un être produit dans un autre être telle ou telle forme accidentelle (et la grâce en est une), comme la transmission pure et simple d'une partie de cette forme,

(1) Petavius, Dogmata theologica, de Incarnatione, l. XII, c. XVII, n° VI.

(2) Contra Gentes, III, 69. Ce que saint Thomas dit des agents naturels dans ce texte s'applique aussi au Christ principe de grâce, malgré la difficulté qu'on pourrait soulever du fait que c'est numériquement le même Saint-Esprit, hôte de l'âme du Christ, qui nous est transmis par le don de la grâce. Le Docteur Angélique a prévu l'objection, et il y répond ainsi : « In hoc quod de plenitudine Christi omnes accepimus, est aliquid simile traductioni, quamvis non sit proprie traductio. Est igitur similitudo quantum ad ipsum Spiritum Sanctum, qui idem numero est in capite et in membris, et aliquo modo a capite in membra descendit, non divisus, sed unus. Est autem dissimilitudo quantum ad ipsum donum, secundum quod Spiritus Sanctus in nobis inhabitat, quia istud non traducitur de subjecto in subjectum » (III Sent., d. 13, q. 2, a. 1, ad 2).

de l'agent dans le patient : transmission provoquée à la faveur de je ne sais quelle effervescence de l'agent, qui serait la réalité même de son action. Pour le Docteur Angélique, toute la réalité de l'action est dans celui qui la subit : *actio est in passo*. C'est ce dernier qui est mû, qui passe du non-être à l'être, et ce mouvement, qui est *passion*, si on le considère dans celui qui le reçoit, est *action*, si on le rapporte à son principe, à l'agent (1). Mais qui donne à celui-ci de pouvoir produire un changement de cette nature dans le patient?

A cette question, saint Thomas répond invariablement que « tout être agit en tant qu'il est en acte », et cet axiome n'est que le corollaire de celui-ci : « Ce qui est en puissance ne peut être amené à l'acte que par un être en acte. » Ces formules ne signifient pas que tout être n'agit qu'en tant qu'il produit une action, ce qui serait évidemment une tautologie; leur sens, d'ailleurs bien connu, est le suivant : celui qui manque d'une perfection, mais est en puissance à la recevoir, ne peut passer à l'acte de cette perfection (c'est-à-dire la posséder), que si un être qui la possède déjà provoque en lui ce passage d'un certain non-être à un certain être. Voilà à quoi se réduit, dans la philosophie thomiste, l'image de la *transfusio*, de la *derivatio*. D'aucuns pourront préférer le symbole à son interprétation philosophique : il faut bien avouer que cette dernière, si elle précise les rapports qui existent entre l'agent et le patient, est loin de les expliquer.

Il ressort du moins nettement des principes de saint Thomas que « l'agent agit en tant qu'il est en acte, que sa mesure d'acte est la mesure de son action, et il entend par *acte* le degré de perfection essentielle ou accidentelle, la *valeur d'être* (de l'agent) » (2). C'est donc une seule et même réalité qui perfectionne un être en soi, et qui lui donne la possibilité d'agir sur d'autres. Nous disons la

(1) I^a, q. 41, a. 1, ad 2.
(2) Sertillanges, *Saint Thomas d'Aquin*, t. I, p. 122 (éd. 1925).

possibilité, car un être n'agit pas forcément « hic et nunc » du seul fait qu'il est en acte, au sens que nous venons de dire. Celui-ci le constitue agent « in actu primo », lui donne la puissance active, qui pour s'exercer demande elle-même de passer à l'acte, c'est-à-dire réclame une série de conditions, qu'elles soient extérieures à l'agent (p. ex., la motion divine), ou qu'elles en dépendent (p. ex., un acte de volonté s'il s'agit d'un être intelligent), qui constitueront l'agent « in actu secundo ». Saint Thomas, dans le rappel qu'il fait de ses principes généraux au sujet de la grâce capitale (III[a], q. 8, a. 5), fait abstraction de ces conditions : il considère l'agent dans son acte premier — ce qui suffit, semble-t-il, à la rigueur de la démonstration —, mais il remarque avec raison que tout acte, c'est-à-dire toute perfection possédée par un être, bien qu'elle tende d'elle-même à se communiquer (1), ne peut le faire qu'autant qu'il se rencontre quelque part un sujet qui ne la possède pas encore, ou la possède à un degré moindre (2). Puisque tout être est principe d'action en tant qu'il est en acte et parfait, et qu'au contraire tout être est patient, en tant qu'il est imparfait et déficient (3), il faut nécessairement que l'acte de l'agent dépasse, selon un certain mode, celui du patient : *agens est praestantius patiente* (4).

Être en acte ne suffit donc point à constituer quelqu'un principe d'action. Il faut encore que cet acte existe en lui « secundum eminentiam quamdam », et nous pouvons sous-entendre que plus sera grande cette « eminentia », plus le rayon d'action de l'être en question sera étendu. Saint Thomas ne précise pas ici la nature de cette « eminentia ». Le terme est très général, et désigne tout mode plus parfait selon lequel un être participe la forme qui lui permet d'agir. C'est en effet selon sa forme que tout

(1) De Potentia, q. 2, a. 1.
(2) Cf. I[a] II[ae], q. 52, a. 2, ad 2 et ad 3.
(3) I[a], q. 25, a. 1.
(4) Aristote, De Anima, l. III, texte 19 (c. 5, n. 2; St Th. lect. 10), cité par saint Thomas, in q. 8, a. 5.

être agit, et il est d'autant plus actif qu'il est « formalius et majoris actualitatis » (1). S'il s'agit d'une qualité, comme la chaleur, par exemple, l' « eminentia » pourra être l'*intensité* du foyer, ou encore ses *dimensions*; à intensité égale, remarque judicieusement le Docteur Angélique, c'est le corps chaud le plus grand qui chauffe le plus, comme, à densité égale, c'est le corps le plus volumineux qui tombe le plus vite (2).

Et ainsi sont posés les principes que nous allons appliquer au Christ, source de toute grâce. Les voici dans le texte même de la Somme (III^a, q. 8, a. 5) :

Chaque chose agissant en tant qu'elle est un être en acte, il faut que l'acte par lequel une chose existe en acte soit la même réalité que l'acte par lequel elle agit. Ainsi la chaleur, par laquelle le feu est chaud, est la même que celle par laquelle il chauffe. Cependant tout acte par lequel un être est en acte, ne suffit pas à le constituer principe d'action sur d'autres êtres, car puisque l'agent l'emporte sur le patient, comme disent saint Augustin et Aristote (3), il faut que celui qui agit sur d'autres ait l'acte selon une certaine prééminence.

IV

La grace capitale n'est pas la grace d'union

Les deux conclusions principales du texte que nous venons de citer doivent attirer notre attention. La première va nous fournir le genre, la seconde la différence spécifique de la « gratia capitis » (4).

(1) Contra Gentes, l. III, c. 69.
(2) Ibid.
(3) S. Aug., De Genesi ad lit., l. XII, c. 16; Aristote, l. c.
(4) On verra plus bas que la grâce habituelle du Christ (qui est sa grâce capitale) est de même *espèce* que la nôtre. On ne peut donc parler à son sujet de véritable *différence spécifique*. Nous retenons néanmoins les expressions : genre et différence spécifique, car elles font bien saisir le progrès de notre raisonnement, et il y a certaines

C'est le même acte, nous dit saint Thomas, par lequel un être existe en acte, et par lequel il agit. Voilà la première conclusion. On serait tenté de l'utiliser pour bâtir le raisonnement suivant : Le Christ agit sur nous en tant que Chef, en nous donnant la grâce habituelle ; or, d'après les principes posés à l'instant, il ne peut produire en nous cette action qu'autant qu'il est lui-même en acte de cette même grâce habituelle ; nous savons d'ailleurs qu'il la possède. C'est donc celle-ci qui rend compte de sa principale prérogative de Chef, c'est elle qui est la grâce capitale.

Ce raisonnement paraît légitime, mais il ne va pas au fond du problème ; il est trop simple pour être totalement satisfaisant. On pourrait, en effet, objecter qu'il ne s'agit pas précisément d'expliquer la présence en nous, sous l'influence du Christ-Chef, de la disposition par laquelle se produit notre union à Dieu, mais plutôt la présence en nous de cet état de sainteté lui-même, qui est vraiment l'*acte* de la grâce habituelle. Or cette sainteté n'est-elle pas possédée par le Christ en vertu d'une réalité plus éminente, qui n'est autre que la grâce d'union ? Celle-ci, en donnant à sa nature humaine un « état de grâce » absolument parfait et transcendant, la rendrait capable de nous sanctifier par un état de grâce moins parfait... Et du même coup serait expliquée l' « eminentia » requise pour que l'acte qui perfectionne le Christ devienne principe de perfection pour les autres : *agens est praestantius patiente*. D'ailleurs, dans cette même question de la Somme, saint Thomas rattache par deux fois la causalité du Christ sur les membres de son Corps mystique à son union avec le Verbe (q. 8, a. 4, ad 3 ; a. 6).

Il semble que saint Thomas ait bien entendu appliquer le raisonnement philosophique exposé dans le corps de l'article 5 à la grâce habituelle comme telle, et non à un

analogies entre la prééminence qui élève la grâce du Christ au-dessus de la nôtre et un caractère spécifique.

état de l'âme du Christ (1). Cependant il n'est pas impossible de l'appliquer aussi à l'état de sanctification du Verbe Incarné. C'est d'ailleurs ce que fait saint Thomas à l'ad 2, où il dit : « L'acte de la grâce personnelle, qui rend son sujet formellement saint, est aussi la cause de la justification des autres, justification qui relève de la grâce capitale. » N'y a-t-il pas là comme une reprise du fameux : « Il faut que l'acte par lequel une chose existe en acte soit la même réalité que l'acte par lequel elle agit (2) » ? Mais, du même coup, la conclusion qu'on voudrait tirer de l'axiome ainsi interprété se trouve gravement compromise.

Pour saint Thomas, en effet, ce n'est point la grâce d'union, mais la grâce personnelle (c'est-à-dire habituelle), qui est la cause formelle de la sanctification du Christ. La grâce d'union, par elle-même, ne le sanctifie pas *formellement* : telle paraît bien être l'opinion très nette du Docteur Angélique. Bien que la controverse relative à la sainteté du Christ soit postérieure à saint Thomas, « qui ne l'a pas envisagée directement (3) », on peut relever de nombreux passages, en dehors même de celui que nous examinons (et qui pourrait à la rigueur trancher à lui seul la question), où il manifeste assez clairement sa pensée sur ce point (4). Les attributs moraux du Verbe n'appartiennent donc point formellement à l'humanité de Jésus, en vertu de l'union hypostatique. Celle-ci ne confère au Christ qu'une sainteté personnelle, en ce sens que sa nature humaine appartient à une Personne divine, et

(1) « Ex illa eminentia gratiae quam (Christus) accepit, competit sibi, quod *gratia illa* ad alios derivetur ».

(2) Par acte de la grâce personnelle, saint Thomas entend bien la sainteté dans son acte premier, et non pas l'opération par laquelle le juste s'unit à Dieu. Cf. *De Veritate*, q. 27, a. 3, ad 25, et Concile de Trente, sess. VI, ch. 7, Denz-Bann. n° 799.

(3) Dictionnaire de théologie catholique, art. *Jésus-Christ*, col. 1275.

(4) Par exemple *De Veritate*, q. 29, a. 1, ad 20 : « Animae Christi unita erat plenitudo omnis boni ex ipsa personali Verbi unione, *non tamen formaliter, sed personaliter*, et ideo indigebat informari per gratiam. »

qu'elle est, par là même, consacrée à Dieu d'une façon suréminente : une telle appartenance exige qu'on puisse attribuer sans répugnance à Dieu les actes du Christ, et elle est la cause efficiente de la sanctification formelle de l'humanité assumée (1).

A ne considérer que la grâce d'union, la question de la sanctification formelle du Christ reste donc entière. On pouvait facilement le déduire des notions que nous avons rappelées en comparant entre elles les deux grâces du Christ. Puisque, par l'union hypostatique, la nature humaine ne reçoit aucun don surajouté, qui viendrait compléter ses aptitudes naturelles ou les transformer (2), puisque, par la seule union, l'âme du Christ n'est point divinisée en son essence (3), l'humanité du Sauveur ne peut, à ce titre seul, posséder ce qui est le propre d'une nature sanctifiée, c'est-à-dire la participation à la nature divine. La sainteté, en effet, consiste avant tout dans l'application des facultés spirituelles à l'objet qui est leur fin dernière et béatifiante (4). Une créature est formellement sainte, dont la nature a reçu, par mode de forme, un secours surnaturel ordonné à de tels actes. Ceci est le fait de la grâce habituelle, qui, en rendant déiforme l'âme du Christ, donne à celui-ci une justice et une sainteté humaines, qu'il ne possédait point comme Dieu (5).

C'est donc la grâce habituelle, la grâce appelée si justement *sanctifiante*, qui donne formellement à l'humanité du Christ l'acte de sa perfection surnaturelle, dont la grâce d'union est seulement la cause efficiente, soit morale,

(1) C'est ce qu'enseigne le saint Docteur dans son Commentaire sur le Livre des Sentences : « Cum (anima Christi) sit perfectissima in esse spirituali, oportet quod sit aliquid perficiens, ipsam formaliter in esse illo. Deitas autem *non est formaliter, sed effective perficiens ipsam* ». (III Sent., d. 13, q. 1, a. 1 sol.)

(2) III^{a}, q. 2, a. 2, ad 1.

(3) Ibid., q. 7, a. 1, ad 2.

(4) II^{a} II^{æ}, q. 81, a. 8. — Cf. Billot, *De Verbo Incarn.*, th. XVI, parag. 1, ad 2, p. 201 (éd. 1922).

(5) III^{a}, q. 7, a. 9, ad 2 ; q. 34, a. 1, ad 2.

soit physique, peu importe ici... Cette dernière n'est donc pas la grâce qui constitue formellement le Christ Chef de l'Église, puisque celui-ci agit comme tel en tant qu'il est sanctifié en acte : « Chaque chose agit en tant qu'elle est un être en acte » (*Omne agens agit inquantum est ens actu*). L'application plus large qu'on voulait faire de l'axiome thomiste ne modifie donc point la conclusion admise de prime abord.

V

A CAUSE DE SA PERFECTION PHYSIQUE LA GRACE HABITUELLE DU CHRIST EST GRACE « CAPITALE »

Au point où nous en sommes arrivés dans l'élaboration des principes sur lesquels s'appuie saint Thomas en cette matière, nous pouvons considérer comme établi qu'il ne faut pas chercher ailleurs que dans la grâce habituelle du Christ le principe adéquat de son action surnaturelle sur les membres du Corps mystique. La grâce d'union, envisagée isolément, est incapable de rendre compte de l'influence salutaire du Chef de l'Église. Cette influence étant un fait (nous en sommes avertis par l'Écriture), nous ne pouvons légitimement en assigner la cause que dans un état de l'âme du Christ, qui est son état de grâce habituelle. C'est donc avec cette dernière qu'il faut identifier la « gratia capitis ».

Mais ici intervient la seconde conclusion philosophique dégagée par le saint Docteur, à savoir que n'importe quel acte possédé par un sujet ne suffit point à constituer ce dernier principe d'action. Il faut que celui qui agit possède l'acte qu'il doit communiquer avec une certaine prééminence. Le premier principe indiqué : *unum quodque agit inquantum est ens actu*, nous avait permis de discerner, de façon générale, quelle était la grâce du Christ qui méritait le nom de « capitale ». Ce second principe : « Il faut que celui qui agit sur d'autres possède son actua-

lité avec une certaine prééminence » (*Oportet quod agens in alia habeat actum secundum eminentiam quamdam*), va nous aider à préciser, dans la grâce habituelle du Christ, l'élément en vertu duquel on peut la qualifier de capitale.

Nous avons fait remarquer, dans notre étude des idées philosophiques sur lesquelles saint Thomas base sa doctrine (p. [295]), que l' « eminentia » dont il s'agit ici est susceptible d'une large interprétation. Aussi bien certains auteurs, et non des moindres, s'y sont-ils trompés, et ont voulu appuyer sur ce passage leurs théories particulières. Par exemple, les Salmanticenses veulent trouver ici la preuve de leur doctrine, suivant laquelle l'*éminence* qui rend la grâce du Christ capable d'agir surnaturellement sur d'autres créatures est le seul fait de sa présence dans une Personne divine. Cette dernière étant infinie communique à la grâce dont elle est ornée une valeur *morale* infinie. Il ne serait donc pas nécessaire, quoique ce fût « expédient » (expediat), que la grâce du Christ soit *physiquement* supérieure à la nôtre (1).

Pouvons-nous raisonner de cette manière, et comprendre ainsi l'*eminentia* dont parle saint Thomas? A s'en tenir aux principes philosophiques qu'il énonce, une pareille interprétation de sa pensée pourrait être légitime, mais si on examine l'application qu'il en fait au cas de l'influence du Christ, elle est absolument insoutenable. Le Docteur Angélique prend soin, en effet, de se référer à ce qu'il a dit auparavant du *maximum* de perfection suivant

(1) Salmanticenses, De Incarnatione, disp. XVI, dub. II, n° 12, cf. n° 10. Pour comprendre le sens précis à attacher aux expressions : Valeur *morale*, grâce *physiquement* supérieure, il suffit de se reporter à l'étymologie. La grâce est supposée avoir une valeur morale infinie du fait qu'elle est celle du Christ, parce que, *in genere moris*, selon l'estimation des prudents (les Salmanticenses s'y réfèrent expressément), la grâce d'une Personne divine, comme ses actions, a une dignité et un prix infinis. On fait donc intervenir ici un élément d'appréciation extérieur à la grâce. A envisager cette dernière *physiquement*, on se basera uniquement sur ses qualités intrinsèques, sur sa nature (phusis).

lequel la grâce a été accordée au Christ (1). Il y a ici une allusion évidente aux articles 9 et 10 de la question 7, où saint Thomas traite de la plénitude de grâce du Christ (2). C'est donc là qu'il faut aller chercher sa pensée sur la véritable nature de cette supériorité de la grâce de Jésus qui nous permet de dire qu'elle est *capitale*, et ce serait vraiment faire trop bon marché du contexte que de négliger cette indication (3).

Or dans les articles mentionnés, il ne s'agit nullement pour la grâce du Christ de cette prééminence morale, qui en réalité n'affecte pas l'être même de la grâce, mais

(1) « Dictum est autem supra, quod in anima Christi recepta est gratia secundum maximam eminentiam, et ideo ex illa eminentia gratiae quam accepit, competit sibi quod gratia illa ad alios derivetur » (q. 8, a. 5).

(2) Il est bon de remarquer avec Cajetan (in h. l.), que saint Thomas ne cherche pas, dans la q. 8, a. 5, à montrer que le Christ possède une grâce *capitale* en ce sens qu'il doit influer sur *tous* ceux qui participent la grâce. Mais « litera synonyme utitur gratia Christi qua agit in alios, et gratia Christi ut est caput, hoc est qua agit in omnes ». Le but principal de saint Thomas dans cet article est de prouver ce que nous avons établi tout d'abord, c'est-à-dire l'identité de l'*acte* par lequel l'âme du Christ est sainte en soi, et par lequel elle sanctifie les autres, « et hanc identitatem sufficienter probat ex hoc quod posse agere non addit super actum dantem esse nisi eminentiam quamdam, quam constat non mutare essentiam actus ». Cependant saint Thomas est bien obligé d'accepter qu'en fait l'*eminentia gratiae* du Christ est *maxima*, et voilà comment il revient à la grâce capitale, c'est-à-dire « qua agit in omnes », mais il n'en parle qu'en passant, puisque par l'introduction de ce maximum il va au-delà du but précis qu'il se propose dans l'article.

(3) Cette remarque est d'autant plus importante que le *Sed contra* de notre article montre avec évidence le lien de dépendance qui existe, dans la pensée de saint Thomas, entre la plénitude et la perfection de la grâce du Christ et son rôle de Chef. Il cite le célèbre texte de saint Jean : *de plenitudine ejus nos omnes accepimus* (Jo. 1, 16), et il fait à son sujet le remarquable raisonnement que voici : Le Christ est notre Chef parce que nous recevons de lui ; donc c'est parce qu'il a eu la plénitude de grâce qu'il est notre Chef. — Mais il a eu la plénitude de grâce, en ce sens que la grâce personnelle fut en lui de façon parfaite, comme nous l'avons dit (allusion à q. 7, a. 9). Donc c'est selon sa grâce personnelle qu'il est notre Chef.

résulte d'une appréciation venue du dehors. La façon dont le saint Docteur traite l'ensemble de la question suggère au contraire, et fort nettement, l'idée d'une supériorité d'ordre physique.

Posséder pleinement quelque chose, nous dit saint Thomas, c'est l'avoir parfaitement et totalement, mais cette totalité et cette perfection peuvent avoir leur source dans deux qualités différentes de la chose possédée : son intensité (quantitas intensiva), ou sa puissance (virtus) (III^a, q. 7, a. 9). Dans le premier cas, la plénitude se rattache à une excellence interne que rien ne peut dépasser : un être sera blanc pleinement, s'il est d'une blancheur telle qu'il n'en existe pas de plus blanche, c'est la plénitude intensive. La seconde est une plénitude extensive; l'être qui en est doué, relativement à une qualité quelconque, peut produire tous les effets relevant de cette perfection. Ainsi l'homme possède la vie pleinement parce qu'il peut exercer toutes les opérations vitales.

Le Christ a eu la plénitude de la grâce de ces deux manières : d'abord en ce sens qu'il a possédé la grâce à son plus haut degré, selon le mode le plus parfait qui puisse être, et ensuite parce que la grâce est, en lui, capable de produire tous ses effets propres, c'est-à-dire qu'elle s'étend à toutes les vertus, à tous les dons, etc...

L'*eminentia maxima* qui caractérise la grâce du Christ doit-elle être identifiée avec ces deux genres de plénitude, ou seulement avec l'un des deux? Est-ce un maximum d'intensité, ou un maximum d'extension? La question vaut d'être examinée de près, car elle ne paraît pas des plus claires. D'une part, en effet, saint Thomas rattache très nettement la dérivation de la grâce du Christ sur nous au premier genre de plénitude, c'est-à-dire au maximum d'intensité de cette grâce. Utilisant le principe : « Ce qui est souverainement tel dans un genre est cause de tout ce qui appartient à ce genre (1) », il prouve la per-

(1) Cf. I^a, q. 2, a. 3.

fection de la grâce du Christ par le fait que celui-ci l'a reçue « de manière à pouvoir, en quelque sorte, la diffuser sur les autres », et il ajoute : « c'est pourquoi (l'âme du Christ) devait avoir la grâce à son plus haut degré (maximam gratiam), comme le feu, qui, étant cause de la chaleur des autres corps, possède celle-ci au maximum. » Mais, d'autre part, cette plénitude d'intensité paraît ne point suffire à l'expansion plénière de la grâce du Christ, puisque saint Thomas introduit immédiatement le second genre de plénitude (plénitude extensive), et qu'il le justifie par ce fait que le Christ est une sorte de principe universel, dans la catégorie des êtres qui possèdent la grâce avec ses multiples manifestations. On sait, en effet, que la puissance du premier principe, dans un genre donné, s'étend universellement à tous les effets inclus dans ce genre. La grâce du Christ doit donc comporter une plénitude qui la fasse s'épanouir selon toutes ses virtualités : vertus, dons, et autres effets du même genre (1).

A s'en tenir aux termes de notre article, on serait donc tenté de voir, dans le maximum d'intensité de la grâce du Christ, l'une seulement des conditions qui rendent cette grâce capable de rayonner universellement au dehors. Il aurait besoin d'être complété par une autre qualité, qui serait l'extension universelle, au sens indiqué

(1) III[a] q. 7, a. 9. Voici tout ce passage : « Sic enim recipiebat anima Christi gratiam ut ex ea quodammodo transfunderetur in alios. Et ideo oportuit quod haberet gratiam maximam : sicut ignis, qui est causa caloris in omnibus calidis, est maxime calidus. — Similiter etiam quantum ad virtutem gratiae, plene habuit gratiam : quia habuit eam ad omnes operationes vel effectus gratiae. Et hoc ideo, quia conferebatur ei tanquam cuidam universali principio in genere habentium gratiam (ou gratias). Virtus autem primi principii alicujus generis universaliter se extendit ad omnes effectus illius generis : sicut sol, qui est causa universalis generationis, ut dicit Dionysius, 4 cap. de Div. Nom., ejus virtus se extendit ad omnia quae sub generatione cadunt. Et sic secunda plenitudo gratiae attenditur in Christo, in quantum se extendit ejus gratia ad omnes gratiae effectus, qui sunt virtutes, et dona et alia hujusmodi. »

dans l'article. De plus, cette dernière qualité semble dépendre uniquement de la prédestination divine, qui la règle suivant le rôle assigné au Christ (1), tandis que la première est mise, en outre, en relation avec le degré d'union à Dieu auquel celui-ci parvient, du fait de l'Incarnation : créature la plus proche de Dieu qui soit, elle participe aussi plus étroitement ses dons (2).

On serait ainsi amené à considérer, dans toute grâce, deux modalités diverses : 1°) l'*intensité*, qui dépendrait du mode plus ou moins parfait suivant lequel le sujet participe la grâce, auquel correspondrait une union à Dieu plus ou moins intime; 2°) l'*extension* qui dépendrait, non plus de la façon dont le sujet participe la grâce, mais d'une qualité inhérente à celle-ci, et en rapport avec l'état auquel Dieu prédestine chacun. Ainsi une grâce d'extension déterminée, par exemple celle qui convient à un Apôtre, pourrait être participée à des degrés divers (intensité) suivant les sujets. Telle est bien l'impression première que laisse la lecture des articles 9 et 10 de la question 7, surtout si on les met en rapport avec la théorie générale de saint Thomas sur les *habitus* (3). Dans cette hypothèse, la grâce du Christ existerait en lui *secundum maximam eminentiam* parce qu'il la participerait à son plus haut degré, ce qui lui donnerait une aptitude à se communiquer, mais en fait, elle ne se répandrait sur toutes les créatures, que parce qu'elle aurait, d'elle-même, une vertu universelle.

(1) Cf. III^a^, q. 7, a. 10.

(2) Ibid., a. 9.

(3) I^a^ II^ae^, q. 52, a. 1. Voici la conclusion de cet article : « Dupliciter potest intentio vel remissio in habitibus vel dispositionibus considerari : uno modo *secundum se*, prout dicitur major vel minor scientia *quae ad plura vel pauciora se extendit;* alio modo *secundum participationem subjecti*, prout scilicet *aequalis* scientia vel sanitas magis recipitur in uno quam in alio secundum diversam aptitudinem vel ex natura, vel ex consuetudine... Quomodo autem circa virtutem se habeat, infra dicetur (à la q. 66, a. 1). » En appliquant à la grâce ces principes généraux, le 1° correspondrait à l'extension, le 2° à l'intensité.

Cette façon de concevoir la grâce capitale pourrait, à la rigueur, se soutenir; elle a même l'avantage d'expliquer assez bien plusieurs passages de saint Thomas. Cependant nous préférons ne voir dans l'*intensité* et dans l'*extension* dont parle ici le Docteur Angélique, que deux aspects d'une même réalité, qui est le mode parfait suivant lequel le Christ participe la grâce. Cela nous paraît, malgré les apparences, plus conforme à la pensée de saint Thomas. Si on se reporte, en effet, à l'application qu'il fait à la grâce de sa doctrine générale des *habitus*, on voit qu'il n'admet pour elle de degrés que suivant la participation plus ou moins grande du sujet (1). A elle seule, cette participation doit rendre compte du degré d'intensité et du champ d'extension de la grâce. Bien que saint Thomas distingue très nettement ces deux caractères, on peut, et même on doit, croyons-nous, les rattacher à un même genre de perfection. Dans ce cas, l'*eminentia maxima* qui caractérise la grâce capitale du Christ est ce mode parfait de possession d'une qualité qui, d'elle-même, n'est pas susceptible de produire des effets plus ou moins relevés, mais tire cette prérogative uniquement de la manière dont le sujet la possède.

JEAN ROLLAND.

(1) I^a II^ae, q. 112, a. 4 c et ad 2. Il assimile, sur ce point, la grâce aux vertus; cf. q. 66, a. 1. Il ne faudrait cependant pas trop presser en faveur de notre interprétation l'argument que nous tirons de ce passage de saint Thomas. Il y tranche bien négativement la question de l'augmentation de la grâce *secundum seipsam*, mais sans examiner le cas de l'extension plus ou moins grande de ses effets. Il motive son opinion par ce fait que la grâce est toujours ordonnée au même bien. Cependant l'insistance qu'il met à rattacher la diversité des dons départis aux différents membres du Corps mystique aux modes divers suivant lesquels chacun d'eux participe le *même habitus* ne peut guère laisser de doutes sur sa pensée. — Le Catéchisme du Concile de Trente (P. II, n° 11) a d'ailleurs sanctionné de son autorité la doctrine qualifiée de probable par le Concile de Vienne (Denz.-Bann., n° 483) suivant laquelle l'infusion de la grâce habituelle entraîne après celle-ci le *cortège des vertus*. Le Concile de Trente mentionne en outre la réception des dons du Saint-Esprit au moment de la justification (l. c., n° 800).

Une mystique des Pays-Bas au XIII^e siècle

Béatrix de Nazareth

(1205-1268)

I

Sa vie.

1. *La mystique dans les Pays-Bas aux XII^e et XIII^e siècles.*

C'est faire revivre une des gloires les plus pures des Pays-Bas, que d'étudier la mystique Béatrix de Nazareth. La ville de Lierre en Brabant peut revendiquer plusieurs personnalités qui ont rendu célèbre son histoire; une place toute spéciale revient cependant à la moniale Béatrix, qui fut prieure d'un couvent tout proche : Notre-Dame de Nazareth (1). De son monastère la prieure a tiré son nom : Béatrix de Nazareth. C'est là, en effet, qu'elle passa toute sa vie, se sanctifia, et qu'elle écrivit ce traité des *Sept degrés du saint Amour* qui nous ramène à une époque très reculée de la littérature mystique des Pays-Bas, parterre de mystiques, comme on le sait.

Dès le XIII^e siècle la mystique y était florissante. Une

(1) Les indications que nous donnons dans cette brève introduction nous ont été pour la plupart fournies par l'Introduction générale très développée, que les RR. PP. L. Reypens et J. van Mierlo, S. J., ont placée en tête de leur remarquable édition critique de Beatrys van Nazareth, *Seven Manieren van Minne*. Louvain, 1926.

simple nomenclature en fait foi. La B^se^ Marie d'Oignies meurt en 1213; sainte Lutgarde de Tongres en 1246; Marguerite d'Ypres en 1237; Adélaïde de Schaerbeke en 1250; la B^se^ Ide de Nivelles, la B^se^ Ide de Léau et Élisabeth d'Erkenrode sont contemporaines; et tant d'autres, dont la place est remarquable dans cette floraison. Au siècle suivant, ce sera Maître Jean Ruusbroec l'Admirable (1), né en 1293, qui éclipsera tous ceux qui l'ont précédé, et qui les ferait peut-être trop oublier.

La langue écrite allait de pair. Non seulement nous verrons avec Béatrix la perfection qu'elle avait atteinte, mais Hadewych en est, elle aussi, la preuve éclatante. Il importe de connaître l'une et l'autre, pour se faire une idée juste du développement de la littérature spirituelle dans leur contrée, et surtout pour se rendre compte des limites de son âge d'or. Ce n'est pas simplement au XIV^e^ siècle que l'efflorescence est magnifique, c'est encore plus au XIII^e^.

Chose digne de remarque : les provinces méridionales sont les plus fécondes, notamment le Brabant. Un art supérieur s'y révèle. Il faut tenir aujourd'hui pour un fait avéré, qu'une partie notable des œuvres spirituelles des Pays-Bas est d'origine brabançonne. Mais beaucoup de ces chefs-d'œuvre ont été perdus, quelques-uns, entrés dans l'oubli, n'en sont pas encore sortis. Il s'en trouve qui remontent à la première moitié du XIII^e^ siècle. Or, ce serait une anomalie bien surprenante que des écrits de cette valeur eussent été produits en peu d'années et pour ainsi dire sans le secours d'une atmosphère appropriée; ce serait bien étonnant qu'ils fussent sortis en très petit nombre et isolés, comme ils nous paraissent aujourd'hui.

Pour autant que l'ancienne littérature des Pays-Bas est actuellement connue, le privilège de l'ancienneté revient au traité des *Sept degrés du saint Amour*, de Béatrix.

(1) Cf. Dom J. Huijben, *Le B^x^ Jean Ruysbroeck, son rôle et sa doctrine* (*Vie Spirituelle*, 3^e^ année, t. VI (1922), p. 100 ss.).

Le R. P. J. van Mielo, S. J., après une étude approfondie, croit probable que sa composition pourrait être datée des environs de 1235. Étant donné que la moniale a écrit d'autres traités, et que celui-ci ne ressemble guère à un coup d'essai, rien n'est moins téméraire que de faire remonter la littérature spirituelle des Pays-Bas par Béatrix ou par ses devancières, au début même du XIII[e] siècle. On peut admettre ces dates d'origine comme sérieusement établies et, par là, juger de la place importante prise par la contrée, à la tête du mouvement mystique du Moyen-Age.

Toutes ces œuvres du Moyen-Age ont en commun une conception élevée du noble amour et de l'esprit chevaleresque. Signe du temps. Le néophyte à peine dégagé du paganisme a tendance à voir dans le Christ un chef qui triomphe, un roi qui domine ; mais peu à peu, tandis que son âme s'éduque au contact habituel des mœurs chrétiennes, il prend conscience davantage des encourageantes beautés de la nature humaine du Dieu incarné. Et dès lors, le Christ suscite en son âme un amour plus senti, il l'enflamme de désir, il occupe, d'une manière sans cesse plus parfaite et plus intime, le centre de sa vie, il la presse de le servir plus fidèlement et de lui tenir compagnie (1).

Et à mesure que le Christ pauvre et souffrant, tel qu'il fut l'hôte de l'humanité, régnait sur des âmes dont l'orientation, pour diverses causes, se modifiait peu à peu, et dont la participation au culte catholique se muait insensiblement en dévotion personnelle et plus intérieure, les ramifications nouvelles des anciens Ordres monastiques tendaient à retourner à la pauvreté individuelle et à la pratique plus austère des vertus morales. Saint Bernard,

(1) Idées exposées d'une manière très originale et intéressante par le R. P. van Mierlo, dans une conférence de 1926, sur l'état des Pays-Bas au début du XIII[e] siècle. Cette conférence a été reproduite dans les Rapports et Communications de l'Académie royale des belles-lettres.

plus que quiconque, amène les âmes à un sentiment très vif de la place que doit occuper l'humanité du Christ Jésus dans la vie spirituelle. C'est à lui qu'on doit l'expression de cette grande idée d'une manière puissante et pénétrante. Or les Pays-Bas et spécialement le Brabant semblent avoir été préparés d'une façon remarquable à la vie religieuse conçue dans la ligne rigoureuse que trace saint Bernard. A partir des premières années du XIII[e] siècle, on voit ces régions comme parsemées de monastères cisterciens, tant d'hommes que de femmes.

Dans son introduction à la Vie de la B[se] Marie d'Oignies († 1213) le biographe Jacques de Vitry exprime son étonnement de voir le nombre de saintes jeunes filles favorisées de visions qui, au sein de la solitude, passaient leur vie dans la contemplation et l'amour du Seigneur. Grandes et nombreuses étaient en effet les grâces reçues par de telles contemplatives. L'existence de celles d'entre elles qui eurent alors le privilège de vivre dans le cloître, nous est conservée par des religieux, à la fois directeurs spirituels et biographes de leurs héroïnes. Mais les autres, c'est-à-dire le plus grand nombre, ne pouvaient guère avoir en partage que l'oubli. Pourquoi ne possédons-nous par exemple que de si faibles données sur la grande Hadewych, sinon, très probablement, parce qu'elle ne vécut point en communauté et qu'il ne se trouva personne la touchant d'assez près pour entreprendre le récit détaillé de sa vie?

Par contre, nous possédons des récits assez circonstanciés sur celle de Béatrix, grâce à un moine bénédictin, Guillaume d'Afflighem (1). Il se mit à l'œuvre peu de temps après la mort de Béatrix. Il lui était loisible de se renseigner auprès de ses compagnons, à Nazareth même; il n'y manqua point. Puis les écrits qu'elle avait laissés furent mis largement à contribution, même une autobiographie qui n'a pas été retrouvée jusqu'ici. De la sorte, le

(1) Cf. *Beatrys van Nazareth,* Introduction, p. 18 et suiv.

moine a pu retracer la vie intérieure de Béatrix en s'appuyant sur le traité des *Sept degrés*, que nous retrouvons dans ces pages en raccourci, condensé plutôt qu'abrégé.

2. *Aperçu biographique de Béatrix de Nazareth.*

C'est donc à l'époque d'efflorescence monastique, dont il a été parlé plus haut que vécut Béatrix. Elle naquit vers l'an 1205, dans la petite ville de Tirlemont. Ses parents nous sont connus; ils se nommaient Barthélemy (1) et Gertrude. Étant de condition aisée, Barthélemy non seulement disposa peu à peu de tous ses biens pour fonder et doter trois monastères cisterciens, mais il fit aussi donation et consécration à Dieu de sa personne et de tous ses enfants dans l'ordre monastique. Le fils aîné entra dans l'Ordre des Prémontrés, les quatre filles embrassèrent la vie cistercienne; le second fils, Wicbert, assistait son père dans le relèvement de plusieurs abbayes de moniales cisterciennes. Béatrix ayant perdu sa mère vers l'âge de huit ans, sa première éducation fut confiée aux Béguines de Léau. Elle resta sous leur direction pendant une année pour s'initier, entre autres choses, à la langue

(1) On a fait descendre le père de Béatrix de l'ancienne et noble famille des Van Aa. Il aurait été dans ce cas un des châtelains de Bruxelles. Mais au témoignage de sa propre fille il appartenait à la classe moyenne de la ville de Tirlemont. Cf. D. Joseph-Marie Canivez, O. Cist., *L'Ordre de Cîteaux en Belgique, des origines (1132) au XX^e siècle*, Forges-lez-Chimay, 1926, p. 195. — *Beatrys van Nazareth*, Introd., p. 14 et suiv.

Barthelémy est mort à l'abbaye de Nazareth, où il a été enterré, en qualité de fondateur, devant le maître-autel. Cf. *Historia episcopatus antverpiensis*, Bruxellis, apud Francisc. Foppens, MDCCXVII, p. 180-181. — Dom Martène dit dans son *Voyage de deux religieux bénédictins*, Paris, MDCCXVIII, II^e partie, p. 197 : « Il fut enterré à Nazareth, où son épitaphe nous apprend qu'il se consacra à Dieu, et au service des religieuses en la qualité de frère convers, et que dans le siècle il étoit châtellain de Bruxelles. Cependant sa vie que nous avons vûë dans un manuscrit de Rouge-Cloistre, ne lui donne que la qualité de *Civis Tenensis*. »

latine et aux arts libéraux. Mais la vie monastique était devenue pour ainsi dire une tradition dans la famille de Barthélemy. Béatrix aussi serait cistercienne; il ne pouvait pas en être autrement : ses trois sœurs ayant embrassé la Règle de Cîteaux, rien d'étonnant à ce qu'elle aussi se sentît attirée vers le cloître. Dès sa cinquième année, sa vocation s'était affirmée par un désir toujours croissant d'une sainteté plus élevée. Après son année de séjour chez les Béguines de Léau, Béatrix sollicita son admission dans une des abbayes récemment relevées par son père, à Florival; ce monastère s'étant trouvé dans de grandes difficultés, Barthélemy de Tirlemont sut par son dévouement lui infuser une vie nouvelle. Béatrix y devient oblate. Dès lors elle s'exerce à pratiquer une observance très stricte et des pénitences déjà très rudes. Malgré son peu de santé elle désirait ardemment suivre dans toute sa rigueur la règle des moniales cisterciennes. Une fois qu'elle eut atteint sa quinzième année, son désir d'être moniale devint tellement irrésistible qu'elle demanda son admission immédiate. Il lui fallut se résigner à un délai. Ses instances n'en furent que plus pressantes. Bientôt on ne put retarder sa consécration. Après ses vœux, elle fut envoyée à l'abbaye de La Ramée, où se trouvait déjà une de ses sœurs. Elle y fut initiée à l'art d'écrire et formée à la transcription des livres liturgiques par la bienheureuse Ide de Léau, qui avait su faire de cette abbaye un centre de l'art de transcrire et d'enluminer les manuscrits. Mais si le séjour de Béatrix à La Ramée fit époque dans sa vie, ce fut surtout à cause de l'amitié la plus tendre qu'elle y noua avec une autre moniale, mentionnée déjà plus haut, la bienheureuse Ide de Nivelles dont elle subit profondément l'influence : placée sous sa direction, Béatrix fit de rapides progrès dans la vie mystique et devait, toute sa vie, se ressentir de ces premières leçons. Revenue, après une année, à l'abbaye de Florival, elle passait de là l'abbaye du Val des Vierges, près de Oplinter, avec ses deux sœurs Christine et Sibylle. C'est vers 1236 qu'elle fut

envoyée enfin à l'abbaye de Notre-Dame de Nazareth, hors des murs de Lierre; Béatrix devait y finir ses jours. Mais nous avons peu de détails sur ces trente années. Pour l'extérieur, il n'y a pas eu dans son existence de particularités dignes d'être notées; elle poursuivait sa sainte vie en se consumant du désir sans cesse croissant de partir pour le ciel. C'est là qu'elle mit la dernière main à son traité des *Sept degrés du saint amour*.

Béatrix mourut le 29 juillet ou le 29 août de l'année 1268. Son tombeau fut illustré par plusieurs miracles; au lendemain de ses funérailles sa sainteté se manifesta par un parfum suave qui s'exhalait de son tombeau. Plusieurs documents anciens, tels le manuscrit 4459-70 de la Bibliothèque royale de Bruxelles, et le manuscrit 165 de l'Université de Gand, la mentionnent comme bienheureuse. Mais son culte, qui a existé au quinzième siècle et dont témoigne encore Jean d'Assignies en 1603, s'est trouvé interrompu par la suite. C'est pourquoi l'Église n'a pu le reconnaître officiellement.

3. *Sa vie intérieure.*

En ce qui concerne la vie intérieure de Béatrix, Guillaume, son biographe, nous a conservé le récit de ses pénitences extraordinaires et de ses mortifications très pénibles; ces pratiques lui étaient dictées par la vigilance étroite qu'elle exerçait sur ses sens. Cependant elle n'était point robuste; encore jeune elle a été souvent malade; on avait même commencé par lui refuser l'entrée du monastère à cause de la faiblesse de sa santé.

Guillaume nous rapporte aussi les transports de désir (l' « insania », l' « aestus », la « furor ») qu'elle eut à traverser. Dans le cinquième degré d'amour, Béatrix a donné elle-même une description de ce qu'elle appelle l' « orewoet », dans des termes d'un réalisme très vif :

> Aussi il lui semble que ses veines s'ouvrent, que son sang s'écoule, que sa moelle se consume, que ses os fai-

> blissent, que sa poitrine se consume, et que sa gorge se dessèche, de sorte que sa face et tous ses membres ressentent la chaleur intime de l'amour éperdu. Cependant elle a aussi la sensation qu'une flèche passe et repasse à travers son cœur jusqu'à la gorge, et continue plus avant jusqu'au cerveau, comme si elle tombait en défaillance. Et tel un feu dévorant qui attire tout en lui et consume tout ce dont il peut s'emparer, ainsi elle ressent l'amour travaillant impétueusement au-dedans d'elle, sans merci ni mesure, attirant tout à lui, pour le consumer.

Mais il ne faut pas s'y méprendre, car à mesure que l'expérience et la pratique de la règle monastique eurent ordonné sa vie et que sa vie spirituelle se fut développée, tout ce qui pourrait sembler plus ou moins exagéré disparut. Durant les dernières années, l'allure première avait cessé, pour faire place à une maîtrise de soi pleine de tranquillité. La faiblesse physique de Béatrix ne diminue donc en rien la valeur des expériences mystiques qu'elle nous a communiquées. Car la vie mystique ne consiste point dans les phénomènes extérieurs qui l'ont accompagnée parfois chez tel sujet en particulier, et ne doit pas être jugée à cette mesure. Dans le sixième degré de son traité, Béatrix a indiqué elle-même ce que l'influence spéciale de Dieu et le plein épanouissement des dons du Saint-Esprit, produisent dans l'âme mystique :

> Elle sent que l'amour a triomphé en elle de tous les ennemis, et qu'elle a corrigé les défauts, maîtrisé les sens, orné la nature, augmenté et élevé son état, et qu'elle est devenue tout à fait maîtresse d'elle-même sans contradiction, de sorte qu'elle possède son cœur en sécurité et qu'elle peut jouir en paix et mener la vie active en toute liberté.

Béatrix a donc été sans conteste une âme grandement privilégiée de Dieu. Toute sa vie porte le cachet d'une pénitence et d'une prière ininterrompues, d'une occupation constante à la méditation de la Passion du Christ et de notre rédemption. Avant même d'entrer au monastère,

rien ne lui semblait excessif, ni trop minime pour faire des progrès dans la recherche de Dieu. Au début de sa vie spirituelle, elle poussait à l'extrême les exercices ascétiques extérieurs, ainsi que ses austérités et mortifications, nonobstant sa santé débile. D'autre part, elle menait une vie intérieure très ferme. Attentive à garder sa pureté parfaite, elle ne se passait rien de ce qui pouvait favoriser la sensualité. Tout ce qu'elle lisait ou entendait sur la vie et la mort du Seigneur elle le gravait soigneusement dans sa mémoire pour en faire le sujet de méditations quotidiennes, où elle s'occupait du Christ et vivait de lui. Jamais elle n'honorerait assez, à son gré, la Passion du Christ, elle ne trouvait jamais son labeur suffisant; elle le dit dans le troisième degré d'amour :

> Elle fait tout ce dont elle est capable, remerciant et louant l'amour, s'efforçant et se faisant violence pour l'amour, le désirant et soupirant vers lui, se livrant tout entière à lui et accomplissant en lui toute son œuvre. Mais tout cela ne lui procure pas le repos, et elle est fortement en peine, de ce qu'elle doit désirer ce qu'elle ne peut obtenir, et à cause de cela il lui faut rester dans l'affliction du cœur et demeurer dans le désappointement.

Continuellement elle inventait de nouvelles mortifications et elle se rendait plus attentive à la Passion. Aussi, à la fin de sa vie, tant de sacrifices et d'actes de charité furent-ils recompensés : son esprit était absorbé entièrement par son Bien-Aimé et elle le contemplait comme son Époux, qui la parait, elle, sa fiancée, de grâce et de beauté. Ceci la jetait parfois dans une allégresse exubérante et sans bornes. Elle exprimait alors son désir de la sainte communion par son sourire et sa joie, et c'est précisément dans la réception de la sainte communion qu'elle trouvait les forces nécessaires à son corps durant les dernières années de sa vie. Il est à noter que déjà, dès cette époque du XIII[e] siècle, à côté du culte de la sainte Eucharistie, la dévotion du Sacré-Cœur de Jésus a été pratiquée par

elle (1). C'était la force motrice de sa vie. Si parfois elle devait être privée de la communion, elle ne pouvait s'en consoler que par une lecture plus prolongée de la Sainte Écriture où elle savait puiser sa consolation, et dont l'Esprit-Saint lui donnait l'intelligence profonde et vraie.

II

Les Sept degrés du saint amour

1. *Note sur le Traité.*

Un fruit très précieux de cette vie, qui n'a été qu'une longue aspiration vers l'union avec Dieu, nous est resté dans le traité des *Sept degrés du saint Amour*. Béatrix le résume elle-même dans le septième degré :

> dans le revers et le succès et en multiples tourments, dans la recherche et la demande, la privation et la possession, la montée et la suspension de l'esprit, dans la poursuite ardente, en extrémités et accablements, en liquéfaction et dépérissement, dans les joies et les épreuves de la fidélité. Et c'est ainsi qu'elle est devenue prête à souffrir en la bonne et la mauvaise fortune.

Elle y exprime les expériences de son âme. Ce ne sont pas là phraséologie ou imaginations, mais simplement les mouvements de l'amour qui vibrait en elle. Nous y trouvons décrite la façon dont l'amour descend de Dieu dans l'homme, et comment cet amour retourne vers le Très-Haut, à savoir par sept degrés.

Ceci montre sans aucun doute l'affinité qui existe entre Béatrix et la mystique qui lui est contemporaine, à laquelle nous avons fait allusion plus haut, la grande Hadewych. On ne saurait affirmer avec certitude que

(1) Cf. *Beatrys van Nazareth*, Introd., p. 87-88.

Béatrix et Hadewych se sont rencontrées; mais leurs œuvres, tout en étant marquées d'un accent et d'une note très personnels, nous révèlent des âmes très proches l'une de l'autre. La mystique des deux est franchement la mystique d'amour : de cet amour souverain qu'il faut servir à tout prix; qui exige un abandon généreux, désintéressé et total, mais qui ne restera pas sans récompense. Béatrix et Hadewych sont dominées par cette conception très haute et rigoureuse de l'amour.

Néanmoins elles diffèrent à bien des points de vue; car Hadewych se révèle en tout comme une personnalité très noble et aristocratique; son âme est très poétique et passionnée; mais en même temps très forte, car malgré sa fougue elle ne se laisse pas troubler matériellement par l'impétuosité de l'amour. Béatrix met une distinction moins grande dans ses comparaisons, mais son langage est plus accessible; on y trouve parfois de longues énumérations; son style est riche et ses phrases très élégantes. Bien que ce qu'elle a expérimenté dans sa marche pleine d'élan vers Dieu soit difficile à exprimer, elle l'expose avec netteté et clarté.

On ne connaît pas jusqu'ici d'autres écrits de Béatrix de Nazareth. Il n'y a pas de doute cependant qu'elle n'en ait composé d'autres. D'abord son autobiographie, qui nous est connue indirectement; du moins c'est son biographe Guillaume d'Afflighem qui en affirme l'existence. Dans le deuxième livre de sa vie, il est fait allusion aux grâces et visions dont elle a joui, mais on ne peut inférer que cela se rapporte à des traités, au vrai sens du mot. Béatrix n'a pas ignoré le latin; pourtant le traité des *Sept degrés du saint Amour* fut écrit en flamand; il eût été impossible, en effet, de garder ou d'introduire dans une traduction les belles assonances et les rimes si naturelles qu'on y retrouve à plusieures reprises. La prose très douce et aisée prouve aussi que sa composition est originale.

Ce n'est qu'en l'année 1923 qu'on a retrouvé ce traité

mystique, et en 1926 que les RR. PP. J. van Mierlo et L. Reypens, S. J., ont mis à même leurs lecteurs d'en savourer la grande beauté. Ils l'ont étudié dans trois copies, qui se trouvent l'une à la Bibliothèque royale de La Haye (n. 70E5), l'autre à la Bibliothèque de l'État, à Vienne (n. 15258), et la troisième à la Bibliothèque royale de Bruxelles (n. 3067-3073). Ce dernier manuscrit, qui contient également une copie de quelques-unes des œuvres de Ruusbroec, semble être la copie la plus ancienne. Le R. P. Reypens l'a pris comme base de son édition critique. C'est d'après celle-ci que la traduction qui suit a été faite.

2. *Analyse du Traité.*

Le début est calme et paisible : l'amour venant du sommet y retourne par sept degrés.

1. Et d'abord par l'amour purifiant, qui consiste dans le sacrifice total de tout ce qu'il y a de personnel en l'âme; l'amour, ayant triomphé de tout obstacle, amène l'âme à la pureté absolue.

2. C'est alors que peut se faire valoir l'amour pur et désintéressé, qui apprend à l'âme à servir et à se complaire dans la souffrance, endurée au service et en l'honneur de l'Amour.

> cet autre degré consiste... à entreprendre de servir Notre-Seigneur gratuitement, uniquement par dilection, sans aucun intérêt personnel et sans aucune rétribution de grâce ou de gloire.

3. Le troisième degré atteint l'apogée de la purification active, qui cause dans l'âme le « orewoet », c'est-à-dire les transports d'amour, qui ne pourront être rassasiés, et calmés que par la connaissance et par l'amour expérimental, auquel le Seigneur consent à élever l'âme.

4. L'âme déborde alors de la joie infuse et mystique de l'expérience de Dieu, où les forces du corps tendent à s'évanouir sous la pression de l'amour.

> Le cœur alors est si tendrement touché par l'amour et

il est attiré si avidement, et si cordialement étreint par lui, et maîtrisé par une impétuosité si puissante, et embrassé si aimablement, que l'âme est tout entière vaincue par l'amour.

5. Mais parfois cet amour se produit avec une impétuosité qui semble entraîner l'âme au-dessus d'elle-même, et qui réclame toujours davantage à mesure qu'elle reçoit :

> car l'amour dépasse tellement toute compréhension, qu'elle ne peut pas arriver à en jouir. Et, à cause de cette affliction, elle voudrait parfois rompre le lien et échapper à l'union avec l'amour.

6. Cependant l'amour, triomphant désormais en elle sur tous ses sens et sur toute son existence, transforme les choses de la terre en un commencement de la béatitude éternelle, qui rend son esprit libre et tranquille, sachant que l'amour est véritablement en elle.

7. Une septième étape reste cependant encore à traverser, avant que l'âme puisse se reposer dans la fruition sans mélange : c'est le désir ardent et passionné d'être avec le Christ, avec l'Amour : « Dissolvi et esse cum Christo » (Phil., 1, 23). C'est le combat véhément qui surgit entre l'amour, qui l'attire vers soi, et cet exil terrestre veut qui la tenir encore liée au monde. C'est alors que vient l'Époux. Il la transporte dans l'amour éternel et la rend un seul esprit avec Lui dans une fidélité et une dilection qui ne cesseront jamais :

> celui qui entre en vous, entre dans la joie de son Seigneur, et il ne le redoutera pas, mais il aura en lui la béatitude des béatitudes. Là, l'âme est unie à son Époux, et devient un seul esprit avec lui, dans une fidélité inséparable et dans un amour éternel.

Abbaye Saint-Paul, Oosterhout.

Dom J. KERSSEMAKERS.

Béatrix de Nazareth

Des sept degrés du saint Amour

Le premier degré d'amour.

Il y a sept degrés d'amour, qui viennent du plus haut et retournent aux sommets.

Le premier est un désir qui vient tout agissant de l'amour; et il doit régner longtemps dans le cœur, avant d'être capable de chasser tous ses adversaires, et il doit opérer avec force et intelligence et croître virilement dans cet état.

Ce degré est un désir qui assurément provient de l'amour, et qui consiste en ce que l'âme bonne, qui vient servir fidèlement Notre-Seigneur, et le suivre vaillamment, et l'aimer sincèrement, se sent attirée à s'établir et demeurer en la pureté, la liberté et la noblesse où son Créateur l'a faite à son image et ressemblance, qui doit être sur toutes choses aimée et conservée. C'est en cette manière qu'elle désire conduire toute sa vie, et c'est par là qu'elle convoite d'agir, et de croître et de s'élever en plus grande hauteur, et en connaissance plus prochaine de Dieu, jusqu'à cette perfection pour laquelle elle a été faite et où elle est appelée par Lui. Elle y tend le matin et le soir, et de cette manière elle fait le sacrifice total d'elle-même.

Et c'est là ce qu'elle demande, et veut apprendre, et réclame de Dieu, et ce qu'elle médite : à savoir comment elle y pourra parvenir et comment elle pourra obtenir de s'approcher de la ressemblance d'amour, en tout ornement de vertus et en toute pureté de la noblesse la plus voisine de l'amour.

Cette âme s'enquiert souvent avec diligence de ce qu'elle

est et de ce qu'elle devait être, de ce qu'elle possède et de ce qui manque à ses désirs. Et c'est avec tout son zèle, et une grande avidité, et avec toute la sagacité dont elle est capable, qu'elle s'efforce de se garder et de se prémunir contre tout ce qui peut l'empêcher et lui faire obstacle en semblables exercices. Et jamais son cœur n'a de repos ni ne s'arrête de chercher, et de désirer, et d'apprendre, et de tirer à elle et de retenir tout ce qui peut l'aider et la faire avancer à la conquête de l'Amour. C'est là le plus grand effort de l'âme mise en cet état, laquelle doit agir et s'évertuer beaucoup, jusqu'à ce qu'elle ait obtenu de Dieu, par son application et sa fidélité, de pouvoir désormais, sans être gênée par ses chutes passées, servir l'amour avec une conscience libre, un esprit pur et un clair discernement.

Un tel désir de si grande pureté et noblesse provient assurément de l'amour, et non pas de la crainte. Car la crainte fait travailler et pâtir, faire et abandonner, par l'appréhension soit du courroux du Seigneur et du jugement de ce juste Juge, soit de la vengeance éternelle ou du châtiment temporel.

Mais l'amour, en tout ce qu'il fait, ne peut viser qu'à la pureté, la sublime élévation et l'éminente noblesse, qu'il est, qu'il possède et dont il jouit en lui-même. Et c'est ce qu'il apprend à ceux qui le pratiquent.

Le deuxième degré d'amour.

Parfois l'âme a cet autre degré d'amour qui consiste à entreprendre de servir Notre-Seigneur gratuitement, uniquement par dilection, sans aucun intérêt personnel et sans aucune rétribution de grâce ou de gloire. Tout comme une noble demoiselle qui, vaincue par son grand amour et sans attendre aucun don, est toute au service de son Seigneur, heureuse de le pouvoir servir et d'être autorisée à se consacrer à son service, ainsi elle veut servir l'Amour par amour, sans borne et au-delà de toute mesure

et entendement de la raison humaine, avec une parfaite loyauté.

Quand elle en est là, elle brûle d'ardeur, toute disposée à servir, prompte au travail, douce dans les difficultés, joyeuse dans les contrariétés ; et tout son être se porte à plaire à son Bien-Aimé ; et ainsi elle est bien aise quand elle trouve quelque chose à faire et à souffrir à son service et à son honneur.

Le troisième degré d'amour.

Cette âme de bonne volonté atteint parfois un autre degré d'amour auquel beaucoup de douleurs et d'afflictions sont attachées ; c'est qu'elle aspire à satisfaire l'amour et à le poursuivre de ses démonstrations respectueuses, en toute sorte de services, dans une entière obéissance et en toute soumission amoureuse.

Parfois ce désir devient impétueux dans l'âme, qui médite alors avec un désir ardent de tout faire et de poursuivre tout ce qu'elle doit, de tout endurer et supporter, et de s'adonner, dans la poursuite de l'amour, à toutes ses pratiques, sans restriction ni mesure.

En tout cela, elle est prête absolument à n'importe quel service, elle est prompte et intrépide dans le labeur et dans la souffrance ; cependant elle ne ressent ni satisfaction ni repos en tout ce qu'elle fait. Mais ce qui la tourmente par-dessus tout, c'est qu'elle ne peut suffire à l'amour dans la mesure où elle y aspire, et que tant lui doive manquer en l'amour.

Elle sait bien que ceci dépasse le pouvoir humain et qu'il est au-dessus de ses forces de le faire. Ce qu'elle ambitionne n'est ni possible ni réalisable à aucune créature : dans son service, ses démonstrations d'amour et de révérence, elle voudrait faire à elle seule autant que tous les hommes ici-bas et tous les esprits bienheureux et tout ce qui est créature au ciel et sur la terre ; oui, ineffablement plus, à l'égal de ce que requiert l'immense dignité de l'a-

mour. Et comme ses œuvres ne peuvent de loin y suffire, elle veut y suppléer par une volonté entière et un désir ardent. Mais cela même ne peut pas la contenter. Elle sait bien qu'il est beaucoup au-dessus de ses forces de réaliser ce vœu au-dessus de la raison humaine et de tout sens. Cependant elle ne peut pas se modérer, ni se contenir, ni se maîtriser. Elle fait tout ce dont elle est capable, remerciant et louant l'amour, s'efforcant et se faisant violence pour l'amour, le désirant et soupirant vers lui, se livrant tout entière à lui et accomplissant en lui toute son œuvre. Mais tout cela ne lui procure pas le repos, et elle est fortement en peine d'avoir à désirer ce qu'elle ne peut obtenir ; à cause de cela il lui faut rester dans l'affliction du cœur et demeurer dans le désappointement. Et c'est pour elle comme si elle mourait vivante et qu'en mourant elle ressentît les tourments de l'enfer. Toute sa vie lui est un enfer, et un état misérable, plein de disgrâce et de déplaisir par l'horreur des désirs anxieux qu'elle ne sait contenter, ni apaiser, ni rassasier. Elle doit rester dans cette souffrance jusqu'à ce que Notre-Seigneur la console et la mette dans un autre degré d'amour et de désir, et dans une connaissance plus prochaine encore de lui. Et alors elle doit agir selon qu'il lui est donné de le faire par Notre-Seigneur.

Le quatrième degré d'amour.

Notre-Seigneur a coutume d'accorder encore un autre degré d'amour, qui entraîne tantôt un délicieux bonheur, tantôt une grande affliction; nous voulons en parler maintenant.

Parfois il arrive que l'amour soit produit dans l'âme doucement, qu'il y naisse joyeusement et qu'il soit excité dans le cœur sans aucun concours humain. Le cœur alors est si tendrement touché par l'amour et il est attiré si avidement et si cordialement étreint par lui, et maîtrisé par une impétuosité si puissante, et embrasé si aimable-

ment, que l'âme est tout entière vaincue par l'amour.

En quoi elle sent une proximité immédiate de Dieu et une clarté substantielle, une exubérance admirable, une liberté pleine de noblesse, une profusion de douceur, une contrainte puissante d'amour, une plénitude surabondante d'ineffables délices. Et elle ressent alors que tous ses sens sont unifiés dans l'amour et que sa volonté est devenue amour et qu'elle est très profondément enfoncée et engloutie dans l'abîme de l'amour et qu'elle est tout entière devenue amour. La beauté de l'amour l'a assimilée, la puissance de l'amour l'a dévorée, la douceur de l'amour l'a absorbée, la grandeur de l'amour l'a engloutie, la noblesse de l'amour l'a embrasée, la pureté de l'amour l'a ornée, et la dignité de l'amour l'a exaltée et l'a tellement unie à lui qu'elle doit lui appartenir tout entière et ne peut s'occuper que de lui.

Quand elle se sent ainsi dans cette abondance de félicité et dans l'opulence du cœur, son esprit s'abîme tout entier dans l'amour et son corps s'évanouit, son cœur se liquéfie et toutes ses forces lui font défaut. Et elle est tellement envahie par l'amour qu'à peine peut-elle se maintenir et que souvent elle devient impuissante à se servir de ses membres et de tous ses sens. Et de même qu'un tonneau rempli déborde et s'écoule aussitôt qu'on l'agite, ainsi est-elle assitôt vivement secouée et si entièrement dessaisie d'elle-même, par la plénitude du cœur, que souvent, malgré elle, elle déborde.

Le cinquième degré d'amour.

Parfois aussi il arrive que l'amour soit produit avec force dans l'âme et s'élève comme une tempête avec grand bruit et grande violence, comme s'il allait violemment briser le cœur et l'arracher à elle-même et l'élever au-dessus d'elle, en l'exercice et la déficience de l'amour. L'âme est aussi poussée avec force à accomplir les œuvres grandes et pures de l'amour, ou à satisfaire entièrement

à ses exigences multiples. Ou bien elle aspire à se reposer dans les douces étreintes de l'amour, dans les désirables délices et dans la jouissance de sa possession, en sorte que son cœur et ses sens désirent ce bonheur, et le recherchent avec zèle, et y aspirent de toute leur énergie.

Quand elle se trouve dans cet état, elle a l'esprit si fort et le cœur si entreprenant, et son corps est si dipos, et son travail est si prompt, et elle est tellement active en dehors et au dedans, qu'il lui semble que tout ce qui est en elle est en activité, même si elle est tout immobile au dehors, Elle ressent en même temps une nostalgie intérieure très forte, une aspiration extrême vers l'amour, une grande impatience de désir et le tourment multiple du grand déplaisir. Ou bien elle ressent l'affliction sans cause aucune du grand sentiment de l'amour, ou de ce que, dans l'amour, elle aspire particulièrement à obtenir avec grande ardeur, ou du chagrin d'être privée de la fruition de l'amour.

Pendant que l'amour se meut si puissamment et si impétueusement, il déborde à ce point dans l'âme qu'il semble que son cœur est tout blessé et que ces blessures sont chaque jour renouvelées et rendues plus pénibles, dans un sentiment d'affliction douloureuse et sans cesse renaissante. Aussi il lui semble que ses veines s'ouvrent, que son sang s'écoule, que sa moelle dépérit, que ses os faiblissent, que sa poitrine se consume et que sa gorge se dessèche, de sorte que sa face et tous ses membres ressentent la chaleur intime de l'amour éperdu. Cependant elle a aussi la sensation qu'une flèche passe et repasse à travers son cœur jusqu'à la gorge, et continue plus avant jusqu'au cerveau, comme si elle tombait en défaillance.

Et tel un feu dévorant qui attire tout en lui et consume tout ce dont il peut s'emparer, ainsi elle ressent l'amour travaillant impétueusement au-dedans d'elle, sans merci ni mesure, attirant tout à lui, pour le consumer.

Et par tout cela elle est fortement atteinte, son cœur en est très affaibli et toutes ses forces en sont anéanties. Son

âme est nourrie, son amour est allaité, et son esprit est mis en suspens, car l'amour dépasse tellement toute compréhension, qu'elle ne peut pas arriver à en jouir. Et, à cause de cette affliction, elle voudrait parfois rompre le lien et échapper à l'union avec l'amour. Mais elle est tellement maîtrisée par ce lien d'amour, et elle est vaincue à ce point par l'excès de l'amour, qu'elle ne peut plus garder les limites de la raison, ni exercer le seul bon sens, ni se contenir dans les mesures fixes, ni se maintenir dans la seule discrétion. Plus il lui est donné d'en haut, plus elle réclame; et plus il lui est révélé, plus elle languit de désir de s'approcher davantage de la lumière de la vérité, et de la pureté, et de la noblesse, et de la fruition de l'amour. Sans cesse stimulée et attirée davantage, rien ne la satisfait, ni ne la rassasie. Cela même qui la tourmente et la blesse le plus, la guérit et la soulage aussi le plus; et ce qui lui inflige la blessure la plus profonde, cela seul lui procure la santé.

Le sixième amour.

Quand l'épouse de Notre-Seigneur a réalisé de nouveaux progrès et de nouvelles ascensions dans sa haute dévotion, elle goûte encore un autre degré d'amour, dans un état plus rapproché de Dieu et une connaissance plus élevée. Elle sent que l'amour a triomphé en elle de tous les ennemis, et qu'elle a corrigé les défauts, maîtrisé les sens, orné la nature, augmenté et élevé son état, et qu'elle est devenue tout à fait maîtresse d'elle-même sans contradiction, de sorte qu'elle possède son cœur en sécurité, qu'elle peut jouir en paix et mener la vie active en toute liberté.

Dans cet état, tout ce qui appartient au digne service de l'amour lui semble léger, facile à accomplir et à laisser, à souffrir et à supporter; et ainsi il lui est doux de s'exercer dans l'amour.

Elle ressent alors une puissance divine, une lucide pureté, une douceur spirituelle, une liberté délicieuse, une

sagesse judicieuse, et une égalité douce avec Notre-Seigneur, et une connaissance très intime de Dieu.

Et elle est alors comme une maîtresse de maison qui a bien gouverné sa famille, l'a prudemment organisée, admirablement réglée, l'a protégée avec prévoyance et préservée avec sagesse, et qui agit avec discernement; elle introduit et congédie, elle fait et elle laisse à son gré. Ainsi en va-t-il de cette âme : elle est amour, et l'amour règne en elle avec une force victorieuse et toute-puissante; elle agit et se repose, elle procède et s'abstient tant au dehors qu'au dedans selon sa volonté.

Et comme le poisson qui nage dans la largeur du courant et se repose dans la profondeur du fleuve; comme l'oiseau qui hardiment vole très haut dans l'immensité de l'air, ainsi sent-elle que son esprit se meut librement dans la largeur et la profondeur, dans l'étendue et l'élévation de l'amour. La violence de l'amour a tiré l'âme et l'a conduite, elle l'a gardée et protégée; elle lui a donné la sagesse et l'intelligence, la douceur et la force de l'amour. Cependant il a caché sa violence à l'âme jusqu'à ce qu'elle soit montée à une plus grande hauteur et qu'elle se soit tout à fait affranchie d'elle-même, et que l'amour règne plus puissamment au-dedans d'elle.

L'amour la rend alors si hardie et libre qu'elle ne craint ni hommes, ni démons, ni anges, ni saints, ni Dieu même, dans toute sa façon d'agir, dans l'action comme dans la fruition. Elle sent bien que l'amour est en elle éveillé et actif, autant dans le repos du corps qu'au fort du travail. Pour ceux en qui il domine, l'amour, — elle le connaît et le ressent bien, — ne consiste ni dans le labeur ni dans la souffrance.

Mais tous ceux qui veulent parvenir à l'amour doivent le chercher avec crainte, le poursuivre avec fidélité et s'y appliquer avec un désir ardent. Ils n'arriveront pas, s'ils redoutent le grand labeur, les souffrances multiples dans le support des incommodités et des opprobres; et ils doivent grandement estimer les moindres choses, jusqu'à ce

qu'ils en arrivent à voir établi en eux l'amour à ce degré où il accomplit fortement toutes ses œuvres, rend toute chose légère et tout labeur doux, apaise toute souffrance et remet toute dette.

Là est conquise la liberté de la conscience, la douceur du cœur, l'intégrité des sens, la noblesse de l'âme, l'élévation de l'esprit et le commencement de la vie éternelle.

C'est là, dès ici-bas, une vie angélique, suivie de la vie éternelle, que Dieu daigne par sa bonté nous donner à tous.

Le septième degré d'amour.

L'âme bienheureuse franchit encore un autre degré d'amour plus élevé, qui ne lui cause pas peu de labeur au dedans : car elle est sollicitée au-dessus des possibilités humaines dans l'amour, au-dessus des sens et de la raison, et au-dessus de toutes les opérations de notre cœur. Elle est uniquement sous l'empire d'un amour éternel, qui l'attire dans l'éternité de l'amour et dans l'incompréhensibilité, dans la largeur, dans la sublimité inabordable, dans l'abîme profond de la divinité, qui est en toute chose, et pourtant reste incompréhensible au-dessus de toute chose, et qui est immuable, tout essence et tout puissance, qui embrasse tout et opère avec un empire parfait.

En cet état, l'âme bienheureuse est si absorbée dans la tendresse de l'amour et si fortement attirée que son cœur s'agite au dedans comme un insensé, que son âme est comme liquéfiée et alanguie d'amour, et que son esprit, par la force du désir, est impétueusement ravi. Tous ses désirs intérieurs se portent à vouloir s'établir dans la fruition d'amour. C'est ce qu'elle réclame instamment de Dieu, et ce qu'elle cherche de tout son cœur à obtenir de Lui, et force lui est de le convoiter ardemment. Car l'amour ne lui laisse ni repos, ni tranquillité, ni paix.

L'amour la tire en haut et la maintient en bas; si d'une part il la soulage, de l'autre il la tourmente; il cause sa

mort et lui apporte la vie; il lui rend la santé et se remet à la blesser. Il lui procure la folie et lui rend la raison. C'est ainsi qu'il l'attire dans un état plus élevé, et qu'elle monte en esprit au-dessus des dons gratuits de l'amour, dans l'Amour éternel, qui est affranchi du temps. Et elle est élevée au-dessus de la faculté humaine dans l'amour et au-dessus de sa propre nature, jusqu'au désir de la surpasser.

C'est là qu'est son être et toute sa volonté, son désir et son amour : dans la vérité assurée, et dans la pure clarté, dans la noble hauteur et dans la beauté délicieuse, dans la douce compagnie des esprits bienheureux qui s'écoulent tous dans un amour surabondant et qui sont dans le clair discernement, dans la possession et la fruition de leur amour.

Alors, elle trouve là-haut son commerce le plus cher parmi les esprits, et surtout parmi les séraphins ardents dans la grande Divinité. Et dans la haute Trinité elle trouve son aimable repos et sa demeure délicieuse. Elle la recherche dans sa majesté, elle l'y trouve et la contemple de cœur et d'esprit. Son Époux, elle le connaît, elle l'aime, et le désire tellement qu'elle ne peut faire attention ni aux saints, ni aux hommes, ni aux anges, ni aux créatures, sinon en vertu de cet amour qui les embrasse tous en Dieu, en qui elle aime toute chose. C'est Lui seul qu'elle a élu pour l'aimer au-dessus de tout, au fond de tout et au cœur de tout, de sorte que toutes les aspirations de son cœur et toutes les forces de son esprit lui font désirer de le voir et de le posséder et d'en jouir.

C'est pourquoi la terre lui est un grand exil et une forte prison et une cruelle torture. Elle méprise le monde, elle a le dégoût de la terre; et tout ce qui lui appartient ne peut ni l'apaiser ni la contenter. C'est pour elle une grande peine d'en être si éloignée et de paraître si étrangère. Son exil, elle ne peut l'oublier; son désir, elle ne peut l'apaiser; et son envie la tourmentant douloureusement, elle est mise à la torture sans mesure ni pitié.

D'où ses souhaits ardents et ses instances d'être délivrée de cet exil et d'être déliée de ce corps; elle répète alors avec un cœur désolé la parole de l'Apôtre : « *Cupio dissolvi et esse cum Christo* (Philip., I, 23) : J'ai le désir d'être délié et d'être avec le Christ. »

Pareillement l'âme vit dans le désir ardent et dans la douloureuse impatience d'être délivrée et de vivre avec le Christ. Non pas par dégoût du présent, ni par crainte de l'adversité future, mais seulement par un saint et éternel amour, elle se fond en désirs ardents et intenses de parvenir à la patrie de l'éternité et à la gloire de la fruition. Ce souhait est en elle grand et puissant, son impatience est pénible et dure à porter, et le tourment que son envie lui procure est inexprimable. Pourtant il lui faut vivre d'espoir, mais d'un espoir qui la fait soupirer et dépérir.

Ah! saint désir de l'amour, comme votre force est puissante dans l'âme aimante! C'est un bienheureuse passion, un tourment aigu, une torture prolongée, une mort traîtresse, et une vie qui se meurt.

Elle ne peut encore parvenir là-haut, et cependant ici-bas elle ne peut goûter ni paix ni repos. Si pénible est son attente qu'elle ne peut souffrir de penser à son Bien-Aimé; d'en être privée de cette sorte la tourmente de désir. Et ainsi doit-elle vivre dans un grand accablement. C'est pourquoi elle ne peut ni ne veut être consolée, comme dit le Prophète : « *Renuit consolari anima mea* (ps. LXVI, 3) : Mon âme refuse d'être consolée. »

Elle refuse ainsi toute consolation, souvent de Dieu même et des créatures, car toute la joie qui peut lui en venir la fortifie davantage dans son amour, fait vivre son désir d'une vie plus débordante, et renouvelle son envie de s'adonner à l'amour, d'être établie en sa fruition, et de vivre sans satisfaction dans cet exil. C'est ainsi qu'aucun don gratuit ne peut l'assouvir, ni l'apaiser, parce qu'il lui faut se passer encore de la présence de son Amour.

C'est là une vie très pénible, car elle ne veut pas être

consolée ici-bas avant d'avoir obtenu ce qu'elle poursuit sans trêve.

L'amour l'a attirée et dirigée; il lui a appris à marcher dans sa voie, et elle l'a suivi fidèlement; souvent fort péniblement et dans des œuvres multiples, en grands souhaits et désirs ardents, en mainte impatience et en grands déplaisirs, dans le revers et le succès et en multiples tourments; dans la recherche et la demande, la privation et la possession, la montée et la suspension de l'esprit; dans la poursuite ardente, en extrémités et accablements, en liquéfaction et dépérissement, dans les joies et les épreuves de la fidélité. Et c'est ainsi qu'elle est devenue prête à souffrir en la bonne et la mauvaise fortune. Morte ou vive, elle veut s'adonner à l'amour, et dans le plus profond de son cœur elle souffre mainte douleur, et pour l'amour elle veut conquérir la patrie.

Et quand elle a tout tenté dans cet exil, son unique refuge est la gloire céleste. Car c'est bien là véritablement l'effet de l'amour de lui faire aspirer aux sommets et de la mettre à la poursuite de ce qui lui permet le mieux de s'adonner à l'amour.

C'est pourquoi elle veut continuèllement suivre l'amour, le connaître et en jouir; mais cela ne se peut pas pour elle dans cet exil. Dès lors elle veut aller vers cette terre où elle a déjà dressé sa demeure, vers laquelle elle a dirigé tous ses désirs, et où déjà elle se repose dans l'amour. Car elle le sait bien : c'est là qu'il sera mis fin à tout ce qui empêche cette jouissance, et elle y sera reçue gracieusement par l'Époux.

C'est là qu'elle contemplera ardemment ce qu'elle a aimé si tendrement, qu'elle aura pour son éternel avantage Celui qu'elle a servi si fidèlement, et qu'elle jouira avec pleines délices de Celui qu'elle a si souvent embrassé avec tant d'amour dans son âme. Et c'est là qu'elle entrera dans la joie du Seigneur, comme dit saint Augustin : « *Qui in te intrat, intrat in gaudium domini sui,* etc. : O Seigneur, celui qui entre en vous, entre dans la joie de

son Seigneur, et il ne le redoutera pas, mais il aura en lui la béatitude des béatitudes. »

Là, l'âme est unie à son Époux, et devient un seul esprit avec lui, dans une fidélité inséparable et dans un amour éternel. Et celui qui s'est appliqué à l'atteindre durant le temps de la grâce, en jouira dans la gloire éternelle, où l'on ne fera que louer et aimer. Que Dieu daigne nous y conduire tous. Amen!

(*Traduction de* Dom J. KERSSEMAKERS.)

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Sur la dévotion à Marie

A. Bartmann : *Lehrbuch der Dogmatik*. 7., verbesserte Auflage (Theologische Bibliothek). T. I (Fribourg, Herder, 1928). L'auteur de cette théologie dogmatique a consacré des pages solides et érudites à Marie, en particulier à sa médiation.

J. Bittremieux : *Doctrina mariana Leonis XIII* (Bruges, Beyaert, 1928. In-8, 172 p.). Textes de Léon XIII sur la sainte Vierge et excellents commentaires de M. Bittremieux. Les textes pontificaux sont groupés selon un ordre logique.

Card. M. Lépicier : *L'Immacolata Corredentrice, Mediatrice*. (Roma, 1928. In-8, VII-563 p.)

A. Fernandez : *De Mediatione B. Virginis secundum doctrinam D. Thomae* (Ciencia Tomista, 1928, p. 145-170). Étudie l'association de Marie au Rédempteur, la coopération de Marie à la Rédemption et son mode, le mérite de Marie.

Sur la dévotion au Sacré-Cœur

F. Anizan : *Précis de vérités premières sur le rayonnement du Sacré-Cœur dans la pensée humaine* (Paris, Lethielleux, 1928). Programme de vie religieuse personnelle et d'apostolat.

A. Hamon : *Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur. III. Paray-le-Monial* (Paris, Beauchesne, 1928). Déjà plusieurs fois signalé à nos lecteurs.

Ch. G. Kanters : *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus dans les anciens États des Pays-Bas* (XII[e]-XVII[e] siècles) (Bruxelles, Dewit, 1928, XV-29 p., 37 gravures).

Sur l'Eucharistie et la Messe

E. Hugon : *Autour du sacrement de l'Eucharistie. Quelques précisions doctrinales* (Revue Thomiste, 1928, p. 285-294). A propos de certaines expressions employées par des livres de piété.

Dom F. Cabrol : *La Messe* (Paris, Bloud et Gay, 1927). Fait partie de la bibliothèque catholique illustrée.

M. Lepin : *Auteur de l'idée de sacrifice* (Revue apolog., 1928, p. 257-279). On peut voir la thèse contraire dans *Hom. Past. Rev.*, 1928, p. 25-31, où *J. Brodie Brasnan* démontre que, d'après la doctrine de saint Thomas, l'essence du sacrifice de la messe consiste dans l'immolation.

In Memoriam

La Vida Sobrenatural consacre tout son numéro de février 1929 à la mémoire de son fondateur, le vénéré P. Juan Arintero, décédé le 20 février 1928. Nous aurons certainement l'occasion de célébrer cette belle figure de théologien et de religieux. Pour aujourd'hui, contentons-nous de signaler à ses admirateurs ce numéro écrit par ses amis et ses disciples. Le P. Arintero fut un des premiers qui travaillèrent à la restauration des études mystiques. Il le fit avec autorité et succès. *La Vie Spirituelle* fut heureuse, en 1921, d'aider le vénéré Maître dans la fondation de cette *Vida Sobrenatural* qu'elle regarde comme une sœur et qui fait en Espagne tant de bien, en même temps que tant d'honneur à l'activité religieuse de l'Ordre de saint Dominique.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † Carolus, episc. Versalien.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin. — Ligugé (Vienne).

TABLE DES MATIÈRES DU SUPPLÉMENT AU TOME XIX

OCTOBRE 1928-AVRIL 1929

Études

F. Cayré. — Saint Augustin et la spiritualité contemporaine. 214
R. Dalbiez. — Une récente interprétation de saint Jean de la Croix 1, 49
M. M. Davy. — Jean de Saint-Gilles 80
A. Hamon. — L'histoire de la dévotion au Sacré-Cœur . . . 202
D. Jamet. — La vénérable Marie de l'Incarnation et ses œuvres. 233
Ch. Journet. — Questions détachées sur la sacramentalité. . 121
D. Kerssemakers. — Béatrix de Nazareth. 307
L. Levesque. — L'histoire de la dévotion au Sacré-Cœur . . 209
F.-X. Maquart. — L'unité de la vie spirituelle. 265
J. Roland. — La grâce capitale du Christ. 281
*** La Semaine Sainte à Jérusalem 42

Documents

Béatrix de Nazareth. — Des sept degrés du saint Amour. . 320
Jean de Saint-Gilles. — Sermons 85
Maria a Santa Teresia. — Extraits d'autobiographie. 105, 169, 242
Ch. Uzureau. — Un mystique du XVII[e] siècle. Jérôme Le Royer. 29
— Angelucia, religieuse de Fontevrault. . . . 255

Bibliographie

J. Baruzi. — Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique 1, 49
E. Bruggeman. — Les mystiques flamands et le renouveau catholique français 159
P. Galtier. — L'habitation en nous des Trois Personnes divines. 155
A. Gardeil. — La structure de l'âme et l'expérience mystique. 100
Grégoire de St-Joseph. — Sainte Thérèse docteur mystique. 161
Fr. Joannis ab Annuntiatione. — Consultatio et responsio de contemplatione acquisita 153
J. Paquier. — Le livre de la vie parfaite 151
S. Paul de la Croix. — Diario. 160
A. Saudreau. — Vers l'amour parfait 162
Notes bibliographiques. 104, 164, 228, 278